1

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

2

3

А. А. БЕЛИК

КУЛЬТУРА И ЛИЧНОСТЬ

Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии

Учебное пособие

Москва 2001

4

УДК 316.6
ББК 71.1
Б 43

ISBN 5-7281-0315-4

5

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемое учебное пособие представляет собой сборник статей, опубликованных в начале 90-х годов (за исключением статьи “Этнос, религия, личность”). Несмотря на то что со времени написания некоторых из них прошло более десяти лет, нельзя считать их устаревшими, так как они посвящены анализу развития зарубежной этнопсихологии 70—80-х годов. Указанный период существен для понимания этой дисциплины. Значительная часть учебного пособия посвящена анализу исторического развития этнопсихологии и культурной антропологии в целом, а работ, посвященных этому предмету исторического анализа, на русском языке очень мало. В то же время тенденции развития этнопсихологического знания, проявившиеся в 70—80-е годы, оказывают влияние на развитие этнопсихологии и сейчас, в начале XXI в.

Данное учебное пособие предназначено прежде всего для психологов (при изучении таких дисциплин, как этнопсихология, культура и личность) и социальных (культурных) антропологов. Оно может быть использовано в различных курсах при обучении студентов по специальности “История и теория культуры” и при преподавании культурологии. Во многом в нем детализированы проблемы и направления (в теории), представленные в учебнике “Культурология. Антропологические теории культур” (М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998, 1999, 2000).

Структурно пособие состоит из четырех частей. Первая посвящена историческим и общетеоретическим проблемам этнопсихологии (психологической антропологии). Во второй части рассматриваются отдельные проблемы этнопсихологии (психологической

антропологии). Третья часть состоит из статей, предмет которых — анализ творчества Э. Фромма и А. Маслоу, а также из перевода небольшой части книги А. Маслоу “Мотивация и личность”. В этой же части представлена перспективная междисциплинарная область этнопсихологических исследований (этнос, религия, личность). Четвертая часть учебного пособия — это программы учебных курсов по этнопсихологии и культурной антропологии. Вводная статья “Типы этнопсихологии и новые горизонты исследований” касается проблемы типологии этнопсихологического знания и новых возможных аспектов исследования. Автор также затрагивает проблему значения и понимания виртуальной реальности.

ЧАСТЬ I

ИСТОРИЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

8

9

Типы этнопсихологии и новые горизонты исследований

Сложность систематизации знаний в такой области, как этнопсихология, связана прежде всего с тем, что она является структурным подразделением двух наук — психологии (кросскультурные исследования) и культурной антропологии (психологическая антропология). В то же время понимание современного этапа развития этой дисциплины с его стремлением к интеграции невозможно без осознания особенностей генезиса и первых этапов становления “психологии народов”.

Задачу исследования “духа народов” сформулировал еще Г. В. Ф. Гегель в самом начале XIX в. в. “Энциклопедии философских наук” (том “Субъективный дух”, раздел “Антропология”). Впоследствии к созданию “психологии народов” стремились сделавшие первые шаги в этом направлении М. Лацарус и Х. Штейнталь. Важнейшей задачей своей жизни считал создание “психологии народов” В. Вундт, автор многотомного одноименного труда и положения о том, что высшие психологические процессы людей есть продукт историко-культурного развития человечества. Он полагал, что важнейшим аспектом “второй психологии” должно быть изучение “народного сознания”, образованного творческим синтезом (интеграцией) индивидуальных сознаний, результатом которого является новая сверхиндивидуальная реальность. Идеи В. Вундта получили логическое и историческое продолжение в психологическом направлении культурной антропологии США (культура-и-личность, психологическая антропология) в 20—30-е годы XX в. и в более позднее время[*].

10

Следует иметь в виду, что примерно в это же время, когда В. Вундт работал над “Психологией народов” (т. е. в конце XIX — начале XX в.), ряд ученых разрабатывали проблему роли личностно-субъективных (психологических) факторов в истории. Это могло быть изучение роли удовольствия, страдания и счастья в различных исторических типах культуры, как, например, у Л. Уорда в книге “Психические факторы цивилизации” (1893), или анализ чувств любви и ненависти в их этнокультурных формах в главе “Сердце” книги “Социальная логика” Г. Тарда.

Г. Лебон и Г. Тард стали основателями “групповой психологии”, т. е. одними из первых предприняли анализ межличностных внутрикультурных взаимодействий, предполагающий учет этнопсихологической специфики. Впоследствии эту же проблему (коллективное взаимодействие людей, психология толпы) анализировали З. Фрейд и основатели символического интеракционизма Ц. Х. Кули и Дж. Г. Мид. Если Фрейд существенно повлиял на этнопсихологию 20—40-х годов, то концепция Дж. Г. Мида стала важнейшей теоретической ориентацией психологической антропологии 80—90-х годов.

Во Франции идея “психологии народов” развивалась под влиянием Э. Дюркгейма и Л. Леви-Брюля и привела к созданию исторической психологии. Помимо этого во

Франции были созданы классические этнопсихологические этюды Г. Мосса, посвященные традиционному обществу.

В России анализ проблемы "национального духа" занимал достойное место в творчестве В. О. Ключевского, Н. О. Лосского. Н. А. Бердяева, И. Ильина. Большое внимание особенностям русской души уделяли писатели XIX в., прежде всего Гоголь. Видимо, неслучайно именно в МГУ Г. Г. Шпет прочитал первый в мире самостоятельный курс этнопсихологии. Весьма существенное значение имело изучение "национального характера" и в творчестве П. Сорокина.

11

Нисколько не умаляя значения трудов ученых Франции, России и Германии, все же надо признать, что идея "психологии народов" наибольшее распространение и разностороннее развитие получила в культурной антропологии США 30—50-х годов и в последующие периоды. Значительную роль в этом сыграли "пионеры" направления "культура-и-личность" М. Мид, Р. Бенедикт, К. Дюбуа. В центре внимания исследователей этого направления — процесс формирования этнопсихологических особенностей представителей той или иной культуры, а также значение различных поведенческих стереотипов для функционирования этнокультурных общностей.

Объяснительный принцип взаимодействия идей и деятельности. Гегель, Вундт, Дильтей

Для понимания сложного процесса становления и первых этапов развития этнопсихологии США необходимо заострить внимание на ряде обстоятельств. Прежде всего следует иметь в виду использование фундаментальной теоретико-методологической конструкции, разработанной Гегелем для объяснения взаимодействия идей и деятельности человека. Речь идет о процессах опредмечивания (объективации) идеальных образований (очень часто сущности, имеющие "для-себя-бытие", обретают "бытие-для-других") и распредмечивания (усвоения, понимания, расшифровки культурных кодов по современной терминологии) и особенностях этих процессов для конкретной культуры или народа.

Данные положения Гегеля легли в основу "Психологии народов" В. Вундта. В. Вундт сделал первую попытку разработать методологию культурно-исторического познания особенностей "духа" различных этнокультурных общностей, исследования воздействия объективированных форм человеческой культуры на

12

субъективно-личностные аспекты функционирования человека. Особое внимание в этом смысле привлекает анализ процесса усвоения "понимания-для-себя" опыта предшествующих поколений. Необходимо отметить, что данная идея получила дальнейшее развитие у Дильтея, Дж. Г. Мида в виде процесса "интернализации" и Л. Выготского в форме "интериоризации".

При этом нельзя забывать, что формы объективации могут быть различны. Например, В. Вундт в качестве важнейших предметов изучения (наряду с языком) выделял мифологию (религию) и традиции (обычаи). Фундаментальным положением немецкого ученого является тезис о существовании интерсубъективной реальности (или психологической реальности), в плоскости которой функционирует (прежде всего в виде деятельности, интеракции) "дух" народов. Наряду с методологией изучения "психологии народов" В. Вундт сформулировал основные направления исследований "духа" народов.

"*Язык* содержит в себе общую *форму* живущих в духе народа представлений и законы их связи. *Мифы* таят в себе первоначальное *содержание* этих представлений в их обусловленности чувствованиями и влечением. Наконец, *обычаи* представляют собой возникшие из этих представлений и влечений *общие направления воли*"[1].

Таким образом, предметом изучения у Вундта в содержательно-конкретном (и эмпирическом) аспекте является комплекс представлений, зафиксированный в языке (письменном и устном), эмоционально окрашенный "чувствованиями и влечениями", которые реализуются в обычаях (стереотипах поведения, особенностях поведения и т. д.), воздействующих на "общие направления воли", т. е. на деятельностную составляющую человека той или иной культуры. Особо хотелось бы подчеркнуть, что "дух" народа проявляется в динамике. Он связан с деятельностью человека, которая может происходить во взаимодействии с материально-вещественным окружением и с идеальными,

13

духовными сущностями (идеями, образами и т. д.) в межличностном общении.

Разработку методологии познания "духа" народа, духовной культуры в целом, вопроса взаимодействия истории, психологии и теории познания продолжил В. Дильтей. Обычно, когда рассматривают становление психологии народов и культурной антропологии в целом, обязательно вспоминают о Дильтее. Но не более того. Между тем роль В. Дильтея в обосновании особенностей историко-культурного познания весьма значительна. Можно даже сказать, что он произвел радикальный переворот в понимании особенностей наук о культуре. (Аналогичные идеи развивали представители Баденской (Фрейбурской) школы неокантианства В. Виндельбанд и Г. Риккерт.) В. Дильтей отстаивал качественное своеобразие наук о культуре (и человеке), резко противопоставляя свою позицию в этом вопросе господствовавшей позитивистской доктрине, предполагавшей, что познать природу и общество можно с помощью единого естественно-научного математизированного метода. Он полагал, что науки, имеющие своим методом историю, общество (культуру), "попали в новое рабство, не менее тяжкое, чем старое, к быстро развивающимся наукам о природе"[2].

Социальные (культурные) факты в отличие от физических объектов понятны нам изнутри. По мнению В. Дильтея, понимая их, "мы оживляем это воспроизведение исторического мира любовью и ненавистью, всей игрой наших аффектов..."[3]. Кратко В. Дильтей сформулировал свою точку зрения в следующем положении: "Природу мы объясняем, а духовную жизнь понимаем". Разъясняя слово "понимание", В. Дильтей отмечает, что "пониманием мы называем процесс, в ходе которого мы достигаем знания духовной жизни в результате обращения к объективизациям духа, воспринимаемым нашими органами чувств"[4].

Общетеоретическая установка Дильтея нацеливает исследователя на познание качественной стороны многообразия культур, созданных человеком. В оценке

14

общих познавательных приоритетов нельзя не согласиться с И. С. Коном в том, что дильтеевская «теория понимания — одна из первых попыток теоретически осмыслить проблему расшифровки (в отличие от "внешней" структурной детерминации) социально-исторической деятельности и ее объективации». В то же время идея историчности социальной жизни означала "...методологическую установку на разработку конкретных культурно-исторических типов, призванных выражать специфику соответствующих эпох"[5].

Общегносеологическая установка Дильтея тесно связана с проблемой содержания психологического исследования, трактовкой предмета психологии, общей направленностью последней. Этим проблемам посвящена одна из важнейших работ

В. Дильтея “Описательная психология”. В ней ученый анализирует два варианта психологии: объяснительную, в конечном счете тяготеющую к физиологическому или биологическому редукционизму, и описательную, стремящуюся к пониманию “душевных процессов”, обоснованию специфического предмета психологии, отстаиванию качественного своеобразия этой науки.

Ключевую роль в описательной психологии играет понятие “переживание”. Но при этом Дильтей на протяжении всей книги “Описательная психология” отстаивает тезис о том, что внутренние переживания тесно взаимодействуют с внешними событиями и что они есть следствие интернационализации культурно-исторического опыта общности людей. “В языке, мифах, в религиозных обычаях, нравах, праве и внешней организации выявляются такие результаты работы общего духа, в которых человеческое сознание, выражаясь языком Гегеля, объективировалось и может быть подвергнуто расчленению”[6].

Рассматривая концепцию “исторического познания” В. Дильтея в качестве одного из важнейших теоретических источников развития психологии народов, нельзя забывать, что он является представителем направления “философия жизни” (Ф. Ницше, В. Дильтей,

15

Г. Зиммель, О. Шпенглер). Это направление в философии последовательно отвергало положение, что только разум — единственное “орудие” философствования, и требовало дополнить его “полнотой переживаний жизни”. Оценивая данное направление в целом, германский историк Ф. Хайнеман очень точно подметил его фундаментальную черту: “Философия жизни покоится на протесте жизни против преувеличенной роли исчисляющего рассудка в современном обществе”[7].

Следует особо отметить, что представители “философии жизни” никогда не отрицали роль рационализма (Разума) в философствовании, но они хотели показать, что существует и другая сторона этого процесса — интуитивистско-иррационалистическая. Дильтей также никогда не отрицал значения объяснительной психологии (и естественно-научных методов), но хотел превратить психологию в науку с собственным предметом и качественным своеобразием методов исследования (как индивидуальную, так и психологию народов). Именно в таком контексте необходимо воспринимать его оценку психологии начала XX в. “Современная психология, — констатирует Дильтей, — это учение о душе без души, поскольку она добывает материал синтеза и анализа психических явлений в их связи с физическими фактами”[8].

Союзниками Дильтея в стремлении познать суть психического, проникнуть в тайники сознания были У. Джеймс с его идеей “мистических состояний сознания”, К. Юнг, “сумевший сдержать всеохватывающий натиск рационализма и давший человеку мужество вновь обрести душу”[9] (в XX в.), и З. Фрейд, значительно расширивший предметное поле исследований человека, функционирующего в различных культурах.

16

Основные типы этнопсихологии и новые горизонты исследований

Наиболее рьяным последователем Дильтея в культурной антропологии был А. Крёбер. Он являлся автором университетского курса по антропологии, солидную часть которого составлял раздел “Культурная психология”. В последующем развитии антропологического знания большую роль стало играть положение Крёбера (Дильтея) о “вживании в культуру” в стремлении ее понять. Тезис же Дильтея о необходимости

“чувственного распредмечивания”, воспроизведения и оживления культурных ценностей предшествующих эпох стал основой для развития исторической (этно)психологии. Идея Дильтея о взаимодействии внутренних переживаний и внешнего опыта получила плодотворное развитие и осмысление Крёбером в понятии “культура”.

А. Крёбер вместе со своим соавтором (К. Клакхоном) определял понятие “культура” следующим образом: “Культура состоит из внутренне содержащихся и внешне проявляемых норм, определяющих поведение, которое осваивается и опосредуется при помощи символов; она возникает в результате деятельности людей, включая ее воплощение в (материальных) средствах. Сущностное ядро культуры составляют традиционные (исторически сложившиеся) идеи, в первую очередь те, которым приписывается особая ценность. Культурные системы могут рассматриваться, с одной стороны, как результаты деятельности людей, с другой — как ее регуляторы... ”.[10] В рамках данного типа подхода к определению понятия “культура” возможны различные модификации, но все же центральным остается положение о том, что культура — образ жизни общности, который должен осваиваться каждым поколением заново (К. Уисслер — Р. Бенедикт), и что решающую роль в этом процессе играют особенные стереотипы поведения-деятельности. В общем виде данный подход к пониманию культуры

17

можно сформулировать таким образом. Культура — специфическая (в отличие от животных) форма организации (или существования) жизнедеятельности людей, результатом взаимодействий которой (с природой и людей друг с другом) являются предметно-вещественные, идеально-образные продукты и межличностные стереотипы поведения. Автор здесь солидарен с Дж. Хонигманом, который выделял два типа явлений, связанных с культурой: “социально стандартизированное поведение — действия, мышление, чувства некоторой группы” и “материальные продукты... этой группы”[11].

В соответствии с таким подходом личность — это индивид, прошедший энкультурацию (вхождение в культуру) и воспринявший особенности той или иной культуры. Более кратко это определение можно выразить словами Дж. Хонигмана: “Личность — культура, отраженная в инивидуальном поведении”[12].

Таким образом, личность — носитель этнокультурного разнообразия и формирование его “этнокультурации” — центральная проблема психологии культуры. Основным предметом же психологической антропологии (культуры-и-личности) в классической формулировке М. Мид — Хонигмана является исследование того, как действует, познает, мыслит и чувствует личность в условиях различных культур.

В направлении “культура-и-личность” (психологическое направление в этнологии, психологическая антропология) мы имеем один из типов этнопсихологии, который можно назвать антропологической этнопсихологией, поскольку она развивалась внутри культурной антропологии.

Другой тип этнопсихологии образует историческая (этно)психология. В основном данное направление развивалось во Франции. В России оно представлено классическими работами А. Я. Гуревича[13].

Еще одно направление, или тип, этнопсихологии — кросскультурная, развивающаяся в рамках психологии, прежде всего социальной. В последние годы

18

кросскультурная этнопсихология, в большей степени ориентированная на мультифакторные эмпирические исследования конкретных психологических свойств личности в трактовке общего предмета исследований, сблизилась с психологической антропологией. Например, авторы солидного труда по кросскультурной психологии

Д. Берри, М. Сегалл, Я. Пуртинге и Р. Дасен полагают, что "кросскультурная психология — это изучение сходств и различий в психологии индивидов, принадлежащих к разным культурным и этническим группам, связей между психологической вариативностью и социокультурными, экологическими и биологическими различиями, а также изучение современных изменений этих различий"[14].

Объединяющим с психологической антропологией является использование того же типа определения культуры. Например, Д. Матсимото полагает, что культура есть совокупность установок, ценностей, верований и поведения, разделяемых группой людей, но по-разному каждым индивидом, и передаваемых от поколения к поколению[15].

Антропологическая этнопсихология, строго говоря, составляет сущностное ядро психологической антропологии, в котором с течением времени изменяется форма изучения "духа народов". За предшествующие 60—70 лет сердцевина этого направления претерпела сложный путь эволюции от модальной личности к национальному характеру и далее к этнической идентичности. С середины 80-х годов центральным для антропологической этнопсихологии (и психологической антропологии) стало изучение национально-особенного "Я" (Self)[16].

При этом изучение этнической идентичности органично связано с самыми разнообразными проблемами, исследуемыми психологической антропологией: норма и патология, ритуал и его значение для общности, проблема душевного здоровья, эмоции и культура. Еще одной важной особенностью антропологической этнопсихологии является тенденция к созданию

19

интегративного знания о человеке. Речь здесь идет о включенности психологической антропологии (в целом) в комплекс биологических дисциплин посредством анализа проблем: "биология, культура, личность, душевные заболевания"; "измененные состояния сознания и особенности биологии индивидов"; "этологический подход в психологической антропологии".

Таким образом, термин "этнопсихология" используется для обозначения ряда областей исследований, образованных взаимодействием культурной антропологии, истории и психологии. В настоящее время можно выделить три ее основных типа: историческая этнопсихология (или историческая психология), кросскультурная этническая психология и антропологическая этнопсихология (ядро психологической антропологии). Кроме этих основных типов, существуют относительно самостоятельные проблемы, тесно связанные с этими типами, но все же имеющие качественное своеобразие.

Речь идет об общей проблеме исследования взаимодействия многообразного биоорганического строения индивидов и этнопсихологических моделей поведения, т. е. о том, как внутрибиологические особенности человека связаны с культурой. Новый импульс исследованию этой области междисциплинарного анализа дала этология человека.

Важное значение для этнопсихологии играет весьма существенный, но, к сожалению, слабо исследованный аспект роли эмоционально-психологических состояний (любовь, ненависть, страх, привязанность и т. д.) в различных культурах.

К особым этнопсихологическим исследованиям относится междисциплинарная область, которую условно можно было бы назвать "биология, культура и отклоняющееся поведение". Данное направление исследований берет свое начало с конца 50-х годов и включает в себя анализ сущности этнических психозов, разработку различных теорий душевных заболеваний, изучение моделей нормального и отклоняющегося

20

поведения в различных культурах, а также уровень и типы самоубийств.

Совершенно новым и весьма актуальным для современной культуры аспектом этнопсихологических исследований является анализ взаимодействия этноса (культуры), религии и личности. (Эту междисциплинарную область можно было бы назвать этноконфессиональной психологией.) Основной аспект анализа здесь — изучение взаимодействия конфессионального и психокультурного (этнопсихологического) аспектов функционирования общности в их влиянии на особенности личности. Связующим звеном в этой проблеме является понятие “социальный характер” (Э. Фромм), которое, с одной стороны, учитывает воздействие конфессионального фактора на личность, а с другой — выражает влияние типов экономического устройства индустриальных стран на современного человека.

Наибольшую актуальность данный аспект исследования приобретает в свете настоящего и будущего взаимодействия культур-цивилизаций, получившего отражение в концепции С. Хантингтона и других авторов “новой постиндустриальной волны”[17]. Необходимо также отметить, что основное противоречие современного мира (согласно С. Хантингтону и в действительности) наметилось между христианским евроатлантизмом и конфуцианским, исламским, индуистским и буддистским “миром”. Совершенно очевидно, что в последних существует ярко выраженная традиционалистская как этнопсихологическая, так и религиозная тенденция, проявляющаяся в том числе и на уровне личности.

Особенности современной индустриальной культуры, этнопсихология, массовое искусство и виртуальная реальность

Примерно с конца 60-х годов стал актуальным вопрос о моделировании будущего развития человечества, сценариях его осуществления. Огромное значение в последних играет столкновение метакультур-цивилизаций в информационно-психологической плоскости, где, в свою очередь, неизбежно проявятся этнопсихологические и психолого-конфессиональные особенности того или иного народа (этнокультурной общности).

Вопрос о моделировании человеческого развития стал фактом науки с появлением работ (докладов) Римского клуба и монографии П. Бергмана и Т. Лукмана “Социальное конструирование реальности”[18]. Идея о самостоятельной роли субъективной (психологической) реальности разрабатывалась и раньше в виде понятий “дух”, “душа” или “психологическая реальность” (Гегель, Вундт, Дильтей...), но именно в исследовании Бергмана и Лукмана отчетливо показана функциональная направленность этого феномена в конструировании социокультурной общности.

В каком-то смысле эту же идею (моделирование общества аналогично игре, постановке...) о возможности выбора сценариев развития жизненного пути личности наиболее последовательно на индивидуальном уровне выразил психолог Э. Бьерн, а на общекультурологическом — И. Хейзинга и Г. Гессе. Правда, не стоит забывать, что те же идеи в изысканной художественной форме развивал С. Моэм. Конечно, идея об аналогии (вплоть до отождествления) театра, игры и всей жизнедеятельности людей не нова. Об этом писал еще У. Шекспир (“Весь мир театр... ”) и еще ранее высказывался Гераклит (“Вечность — дитя, играющее в шахматы”). (Весьма сомнительно, что дитя знает правила.)

Но именно сейчас, в последней трети XX в. (и особенно в последнее десятилетие), с созданием глобальных информационных сетей и возможности манипулирования сознанием сотен миллионов человек данная идея из возможности превратилась в действительность: весь мир действительно стал театром, а люди актерами. (В принципе в этом нет ничего страшного, важно только выбрать постановку с хорошим концом.)

Во многом воплощению этой идеи в действительность способствовало интенсивное развитие непроизводственной сферы — сферы досуга, которая есть одновременно форма управления людьми. Развитой формы шоу-бизнес достиг к концу 80-х годов. В 90-е годы появился термин "иллюзорная цивилизация"; стали выделять новую форму культуры — "виртуальную реальность" (ВР).

Современное искусство достигло уровня "гиперреализма", когда образ не отражает или выражает (искажает), а продуцирует действительность. Таким образом, от воспроизводства прошлого (настоящего) человек перешел к производству (конструированию) будущего. В теоретико-социопсихологическом плане осмысление нынешней ситуации, сложившейся в современной культуре, подготовлено работами представителей "групповой психологии" Г. Тардом и Г. Лебоном, символического интеракционизма Ч. Х. Кули и Дж. Т. Мид, а также коллективной рефлексологией В. М. Бехтерева. Как никогда более актуально положение Г. Тарда о том, что всякое социальное взаимодействие есть своего рода гипнотизм.

Особенностью ситуации, сложившейся в современной индустриальной культуре, является огромная роль массовой культуры — шоу-бизнеса — в формировании представлений современного человека, в том числе и мировоззренческих. Можно даже сказать, что "производство" новостей, информационные выпуски есть лишь часть шоу, которое продолжается... Грань между действительностью и "постановкой" стала очень зыбкой.

Да и вообще игровая реальность намного интересней настоящей. Производство иллюзий, "прекрасного, дивного мира" стало ведущим направлением духовного производства конца XX в.

Хотелось бы подчеркнуть, что в художественной форме зачастую опережается научное осмысление особенностей современной культуры. Современная ситуация полностью или частично предсказана писателями и сценаристами. Например, ВР-комплексы первого поколения действуют в романе О. Хаксли "О, дивный новый мир" в виде "ощущалок". Различные ситуации, которые возникли и могут возникнуть в ближайшем будущем, уже "проиграны" в литературе и киноискусстве. Наиболее ярко это сделано в рассказе "Онирофильм" и в многочисленных фильмах о виртуальном мире — "Виртуальное соблазнение", "Виртуальный полицейский", "Газонокосильщик-2" и т. д. (Сценаристы и режиссеры виртуальных шоу в виде кинофильмов — самые почитаемые в США. Например, в 1997 г. журнал "Тайм" признал самым влиятельным человеком в США... К. Картера — создателя "Секретных материалов".)

ВР-проблема становится все более актуальной для анализа. Создание "реальности лучше, чем на самом деле" идет полным ходом в США, Японии и других странах. (К сожалению, в России, у которой годовой бюджет стал равен медицинской страховке штата Техас, работы в этом направлении почти заморожены.) В обозримой перспективе возможно создание компьютерного комплекса, способного воспроизвести реальность, которую пожелает иметь пользователь. В ВР имеются зачатки новой формы духовного производства, родившегося на стыке искусства и современных высоких технологий. В то же время ВР — это проявление родовых качеств человека в его стремлении удваивать мир

и создавать все новые формы для “вынесения-во-вне продуктов” своей деятельности. ВР — это “бытие-брошенное-в-мир” в форме высоких компьютерных технологий XXI в.

24

В ВР по-новому осмысливается способность человека взаимодействовать с идеальными сущностями. Человек преобразует мир при помощи воображения, подобно тому, как ребенок в игре превращает обычные предметы в сказочные, фантастические, когда палка становится то лошадью, то самолетом. К. Лоренц в качестве фундаментальной способности человека выделял умение, склонность к визуализации — созданию ситуации (в идеальном плане), не имеющей аналога в действительности.

Важнейшее значение для человека имеет процесс переживания образов (как собственных внутренних, так и сформированных во вне Другим), который является особой формой деятельности человека. В детстве формируется особый механизм восприятия субъективной (психологической) реальности прежде всего в художественно-образной форме, являющийся основой для коммуникации людей. В формировании катарсического (эмоционально-образного) сопереживания Себя как Другого (например, при восприятии сказок в детстве, отождествлении себя с героем повествования) создается фундамент будущего социокультурного взаимодействия. Существенную роль в указанном взаимодействии (сопереживании Себя как Другого) играет явление, которое относительно недавно стало предметом внимания ученых (психологов и представителей этологии человека) и получило название “привязанность” (attachment). Оно представляет собой психологическую и психобиологическую основу общения и взаимодействия людей друг с другом и состоит в образовании тесной психоэмоциональной связи ребенка и взрослого или другого более старшего ребенка. В каком-то смысле оно аналогично импринтингу у животных, когда в родители выбирается то существо, которое находится рядом с детенышем в определенный промежуток времени в самом раннем периоде детства. Феномен “привязанности” получает определенное закрепление в биологическом строении организма ребенка. Таким образом, на основании

25

внутриличностного переживания Себя как Другого (т. е. в определенном смысле взаимодействия внутренних переживаний и внешних событий) появляется возможность понимания других как на интеллектуально-рассудочном, так и эмоционально-чувственном (эмпатия) уровне.

Не лишне еще раз подчеркнуть, что главным условием понимания ценностей других культур (строго говоря, в данном случае не очень существенно-исторических культур или ценностей племени Яномами из сельвы Амазонки, живущего в наше время), с точки зрения Дильтея, является сопереживание их ценностей, вживание в их образ жизни. Только это дает возможность истолковывать и понимать культуры в психоэмоциональном аспекте и дополнять их рационалистически-дискретную интерпретацию. Содержание понимания в данном случае представляет сплав, переплетение переживания чувственных образов и интеллектуального созерцания символов. “В камне, мраморе, музыкальных звуках, в жестах, почерке, поступках, в хозяйственном порядке и настроениях, — отмечает Дильтей, — взывает к нам человеческий дух и требует истолкования... Если я хочу понять Леонардо, то этому одновременно сопутствует интерпретация поступков, картин, образов и сочинений, слитых в единый гомогенный процесс...”[19] (Любопытно, что чем больше интерес (целеустремленное напряженное внимание), тем глубже понимание, чем более эмоциональное отношение, “любовь”, привязанность к предмету анализа, тем более разносторонне и объективна будет интерпретация, понимание.)

Поскольку все приведенные ранее рассуждения относительно искусств касаются различных культур (других культур), то можно выделить еще одно направление этнопсихологических исследований — *этнопсихологию искусства*, которое одновременно является историческим, кросскультурным и антропологическим. Данное направление представляет собой междисциплинарную область, образованную психологией

26

искусства, исторической и антропологической этнопсихологией.

Искусство — одна из форм специфически человеческой деятельности по удвоению мира, созданию особой реальности. Значительное место в нем, как и во всякой другой творческой деятельности человека, занимает создание образов, символов, несущих также и этнокультурную окраску. Особое место в творческой деятельности человека занимают различные формы "эйдетизма". Эта способность человека очень часто обогащает процесс переживаний и... рационально-интуитивного творчества в самых разнообразных областях человеческой деятельности. Эйдетизм в визуализированных формах есть производство интегральных образов, во многом аналогичное киноискусству. Произвольный визуализированный эйдетизм с выбором содержания и характеристик образов — это виртуальная реальность нового поколения (точнее, ее аналог). Таким образом, ВР — это совершенно новый способ конструирования реальности. ВР можно рассматривать как новейший синтез искусства с компьютерными технологиями. Вполне возможно его оценивать как новую культуру индустриального мира. Пока в этой области больше предположений и вопросов, чем ответов. Но тем не менее можно высказать несколько положений, касающихся будущего развития ВР в индустриальной культуре.

Очень часто ставят вопрос о необходимости разработки психологии и философии виртуального мира. О философии не знаю, а вот психология может быть разработана исходя из ряда положений, высказанных в данной статье. Безусловно, что психология виртуальной реальности должна опираться на достижения философии Платона — Плотина — Беркли. Думаю, что за исходную модель для интерпретации ВР можно взять идею об аналогичности этого явления произвольному эйдетизму с желаемым содержанием.

Далее о философии ВР, конечно, надо подумать, но все же более важен биофизический и биохимический

27

аспекты воздействия ВР на человека. На людей различного антропологического типа и разнообразных культурных ценностей ВР будет влиять по-разному. Ведь ВР есть моделирование внутренних визуализированных переживаний, а последние осуществляются по-разному у различных людей (пол, возраст, культура).

Наиболее современные компьютерные технологии начиная с 1981 г. используют образное решение задач в дополнение к цифровой обработке (можно ли это понимать, что образные технологии более высокого уровня, чем цифровые?). В 1981 г. была организована "Силикон Графикс". Основная идея одного из ее основателей Д. Кларка — перевести операции с оцифрованной информацией в образный план. Для решения какой-либо задачи необходимо создать с помощью компьютера сложный визуальный образ и дать возможность человеку погрузиться в него. Такой подход обеспечивает значительное сокращение времени для решения поставленной задачи. Но тем не менее достижения компьютерных технологий за полувековую историю их развития более чем весьма скромные, несмотря на их супербыстродействие, поскольку они оперируют грубо количественными величинами. Почему? Видимо, потому, что инженерно-технологическое развитие ушло далеко вперед, а интерпретация процессов, которые хотят смоделировать, и понимание особенностей "пространства" (информации), мягко говоря, примитивны.

Отрадно, что ученые, работающие в области компьютерных технологий, осознают это обстоятельство и ставят задачу использовать виртуальные образы. Но они очень упрощают проблему, используя в качестве исходной модели наивную теорию двух полушарий головного мозга, искренне считая, что "правое полушарие отвечает за мышление, интуицию, за возможности человека открывать что-то новое"[20]. Ведь акт самого маленького открытия, озарения дает возможность человеку мгновенно решать задачи, аналогично полету в гиперпространстве, преодолевая

28

цепочки информации длиной во многие световые годы. И никак нельзя описать этот процесс, используя примитивную теорию локализации (желание найти место в правом полушарии, где происходят открытия) или весьма несодержательное понятие информации (+, —), некачественное понятие "энергия". Будем надеяться, что будущие ВР-комплексы станут не только новой стадией развития шоу-бизнеса, но и дадут возможность мыслителям (а не только программистам) создавать ту психологическую реальность, которая будет способствовать их творческой деятельности, т. е. будет достигнут действительно новый качественный уровень в компьютерных технологиях с обратной связью. А пока уже существует "библиотека виртуального секса", и посещающие ее получают воздействие на психику "сильнее, чем ЛСД"[21]. Другими словами, все находящиеся в ВР уже сейчас испытывают измененные состояния сознания, а для того чтобы понять смысл этих, кстати, очень часто визуализированных образных состояний, надо на современном уровне исследовать такой феномен, как шаманизм, и другие явления, присущие традиционному обществу.

* * *

Я коснулся лишь некоторых аспектов интереснейших и в то же время фундаментальных проблем, связанных с развитием этнопсихологии — психологической антропологии. Развитие современной цивилизации в последние пять-десять лет значительно актуализировало и придало иное звучание целому ряду вопросов, которые ранее считались областью "чистой" науки и интересовали лишь специалистов. К ним в первую очередь относится цикл проблем, исследуемых этнопсихологией различных типов (это и роль измененных состояний в индустриальном мире, проблема конфликтов и межэтнической напряженности, проблема адаптации в быстро меняющемся мире...). За этот же период времени произошли положительные сдвиги в развитии этнопсихологических исследований,

29

были опубликованы фундаментальные труды представителей психологического направления в этнологии (прежде всего В. Вундта) и "групповой" психологии (Г. Тард, Г. Лебон), а также книги антропологов "классического периода" (Б. Малиновского, Дж. Фрезера, М. Мосса, Л. Леви-Брюля). Еще более важным представляется тот факт, что "этнопсихология", "социальная (культурная) антропология" и "психологическая антропология" из экзотических дисциплин превратились в предметы, преподаваемые в ряде вузов России. А этнопсихология даже получила относительно массовое распространение в рамках специальности "психология" и "социальная антропология".

К числу радостных событий необходимо отнести выход двух учебников по этнопсихологии — Н. М. Лебедевой "Введение в этническую и кросскультурную психологию" (М., 1998) и Т. Стефаненко "Этнопсихология" (М., 1999). Эти книги как бы подвели итог довольно длительного (с 1971 г., с выхода сборника "История и психология")

периода развития этнопсихологии в России. Кроме этих изданий, в 1998 г. вышли фундаментальное исследование Г. У. Солдатовой “Психология межэтнической напряженности” и монография Э. Г. Александренкова “Стать кубинцем: проблемы формирования этнического самосознания (XVI—XIX вв.)”. В эти же годы появилась серия работ, посвященных эмпирическому этносоциопсихологическому исследованию России, выполненных под руководством Л. М. Дробижевой (Л. М. Дробижева, А. Р. Аклаев, В. В. Коротеева, Г. У. Солдатова. “Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х гг.”. М., 1996; “Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика”. М., 1995; “Социальная и культурная дистанция. Опыт многонациональной России”. М., 1998). В 1999 г. вышел очень интересный сборник под редакцией М. Н. Губогло “Этническая мобилизация и межэтническая интеграция”. И наконец, возможно, в 2001 г. выйдет

30

хрестоматия по психологической антропологии “Личность Культура. Этнос” (сборник переводов работ американских антропологов). Хотелось бы надеяться, что публикуемые в данном сборнике статьи содержат полезную для студентов информацию и привлекут в рассмотренные области исследований новых ученых.

Различным направлениям исследований в области этнопсихологии, психологической антропологии и социальной (культурной) антропологии в целом были посвящены конференции: “Этническая психология и общество”. М., 1997 и “Социальная антропология на пороге XXI в.”. М., 1998. С 1999 г. начали выходить периодические издания — журналы “Личность” и “Личность. Культура Общество”.

Примечания

[1] *Вундт В.* Проблемы психологии народов // Преступная толпа. М., 1998. С. 225.
[2] Цит. по: История социологии в Западной Европе и США. М., 1999. С. 86.
[3] Цит. по: Указ. соч. С. 86.
[4] Цит. по: Указ. соч. С. 82.
[5] История социологии в Западной Европе и США. М., 1999. С. 87—88.
[6] *Дильтей В.* Описательная психология. М., 1998. С. 71.
[7] Цит. по: *Богомолов А. С.* История немецкой буржуазной философии после 1865 г. М., 1969. С. 114.
[8] Цит. по: *Одуев С. Ф.* Герменевтика и описательная психология в “философии жизни” Вильгельма Дильтея // Герменевтика: история и современность. М., 1985. С. 113.
[9] *Зеленский В.* Карл Густав Юнг. Жизнь, личность, работа // Юнг К. Психологические типы. М., 1985. С. 680.
[10] *Kroeber A. L., Kluckholn Cl.* Culture: A Critical Review of Concepts and Defenitions. N. Y., 1952. P. 112.
[11] *Honigman T.* Culture and Personality. N. Y., 1954. P. 17.
[12] Ibid. P. 18.
[13] См.: *Шкуратов В. А.* Историческая психология. М., 1996.
[14] *Berry T. W., Poortinga Y. H., Segall M. N.* Cross-Cultural Psychology: Research and Applications N. Y., 1992.

31

[15] *Лебедева Н. М.* Введение в этническую и кросскультурную психологию. М., 1998. С. 36—36.
[16] См.: *Sökefeld M.* Debaling Self, Identity and Culture in Anthropology // Current Anthropology. 1999. № 4.
[17] Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. М., 1999.
[18] *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995.
[19] Цит. по: *Одуев С. Ф.* Герменевтика... С. 115.
[20] Храните информацию в правом полушарии // НГ-Наука. 1999. 17 ноября.
[21] Там же.

Литература

Белик А. П. Социальная форма движения. М., 1982.

Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 г. М., 1969.
Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.
Василюк Ф. Е. Психология переживания. М., 1984.
Герменевтика: история и современность. М., 1985.
Дильтей В. Описательная психология. СПб., 1996.
Кон И. С. Кризис эволюционизма и антипозитивистские течения в социологии конца XIX — начала XX в. // История социологии в Западной Европе и США. М., 1999.
Носенко Н. А. Виртуальный человек. М., 1997.
Розин В. Природа виртуальной реальности. Материальный плацдарм иллюзорной цивилизации // НГ-Наука. 1998. № 8, сентябрь.
Татко В. Компьютер может стать супернаркотиком // Комс. правда. 1995. 11 июля.
Смирнов И. В. Компьютерные технологии психоанализа и психокоррекции // Твое здоровье. 1995. № 2.
Храните информацию в правом полушарии. НГ-Наука. 1999. 17 ноября.
Технологии виртуальной реальности. Состояние и тенденции развития: Материалы конференции. М., 1996.

Контрольные вопросы

1. В чем суть радикального переворота Дильтея в “науках о культуре”?
2. Охарактеризуйте значение логической схемы Гегеля (опредмечивание-распредмечивание) и покажите ее действие на конкретных примерах.
3. Какие типы этнопсихологии возможны?
4. Какие дополнительные области этнопсихологических исследований вы знаете?
5. Определите основной предмет психологической антропологии.
6. Какие этапы можно выделить в эволюции антропологической этнопсихологии?
7. Приведите примеры, показывающие этнопсихологическое своеобразие искусства различных культур.
8. В чем значение виртуальной реальности для современной культуры?

Темы письменных работ

1. Анализ проблемы “психология народов” в работах русских философов XIX в.
2. Этнопсихология в произведениях русских писателей XIX в.
3. Сравнительный анализ психологии англичан и американцев на основе художественных произведений XIX — начала XX в.
4. Сравнительный анализ “психологии народов” Г. Лебона, В. Вундта и Фулье.
5. Понимание предмета психологии В. Дильтеем и Л. Выготским.
6. Психология искусств и этнопсихология (от Тэна к Л. Выготскому и современным концепциям психологии искусств).
7. Теория деятельности и этнопсихология.
8. Анализ проблемы “виртуальная реальность” в трудах российских и зарубежных исследователей.

Психологическое направление в этнологии США

От исследований “культура-и-личность” к психологической антропологии

Этнопсихология США — субдисциплина культурной антропологии. В настоящее время за ней закрепилось название “психологическая антропология”. Она включает элементы различных наук: психологии, биологии, психиатрии и социологии, что накладывает отпечаток на предмет субдисциплины, способы его анализа, интерпретацию полученных результатов.

Этническая психология получила интенсивное развитие и в нашей стране, особенно в 70—80-е годы. Важность и продуктивность такого подхода к этнографии были отмечены многими советскими учеными. Ю. В. Бромлей в книге “Этнос и этнография” (1973) специально выделил вопрос об этнических особенностях психики. В “Очерках теории этноса” (1983) данной проблеме ученый посвятил главу — “Об этнических чертах психики”. Значительный вклад в развитие этнопсихологии в СССР (как отдельных ее аспектов, так и комплексной, целостной разработки) внесла Л. М. Дробижева[1]. Проблемам этнопсихологии посвящены работы И. С. Кона, Г. В. Старовойтовой, В. И. Козлова, Г. В. Шленова, С. М. Королева, С. А. Арутюнова и других исследователей. В 1983 г. в журнале “Советская этнография” была проведена дискуссия о предмете и методе этнопсихологии[2].

Советские ученые многократно обращались к исследованию этнопсихологии США. С. А. Токарев в книге “История зарубежной этнографии” посвятил отдельную главу (“Этнопсихологическое направление в американской этнографии”) анализу этого вопроса. В монографии Ю. П. Аверкиевой “История тоеретической мысли в американской этнографии” значительное место уделено развитию направления “культура-и-личность”.

Существенное значение для понимания этнопсихологии США имеют обзор М. О. Косвена “Проблемы воспитания и психологии ребенка в свете этнографического материала (работы М. Мид)”, а также статья С. Н. Артановского “Современная зарубежная философская мысль и проблема этнокультурных исследований”, в которой предпринят критический обзор идейных основ школы “культура-и-личность”, в частности позиции А. Кардинера. Кроме указанных авторов, к этнопсихологии США обращались Н. А. Бутинов, В. М. Бахта, Б. Шаревская. В связи с изучением детства указанным проблемам значительное место уделено в статье И. С. Кона “Этнография детства: Историографический очерк” и в некоторых других его работах[3].

В статье автор затрагивает относительно менее изученные стороны этнопсихологии США — имеется в виду попытка целостно-исторического рассмотрения ее эволюции, теоретических проблем, возникающих в процессе развития направления “культура-и-личность”. В их числе — изменение предмета этнопсихологии, расширение области исследований, анализ основных понятий направления “культура-и-личность”.

Первоначально этнопсихология развивалась в Европе. Уже во второй половине XIX в. складываются некоторые понятия, относящиеся к этой науке — “национальный характер”, “психология народов”, — и появляется первый специальный термин для ее обозначения — “этнографическая психология”. Возникновение собственно этнопсихологии США связано с именем Ф. Боаса (1858—1942), который перенес на американскую почву многие психологические представления европейских ученых, в частности Тарда, Вундта и других[4]. Ф. Боас стремился показать необходимость психологического подхода в культурной антропологии. Известный этнолог А. К. Хэддон справедливо отмечает, что “в США психология была осознана исследователями как естественный фактор этнологии благодаря влиянию Боаса”[5]. Важным событием,

35

повлиявшим в дальнейшем на становление этнопсихологии США, было выступление Ф. Боаса на юбилее Кларкского университета с лекцией “Психологические проблемы антропологии”[6]. Здесь присутствовали З. Фрейд, К. Юнг и другие известные психологи, приглашенные Г. С. Халлом, пропагандистом психологических знаний в США. В трудах учеников Боаса и сторонников психологического подхода в антропологии идеи европейских психологов получили свое оформление и составили фундамент направления “культура-и-личность”. Касаясь теоретических источников, повлиявших на формирование этого направления, в первую очередь надо отметить фрейдизм. И. А. Халлоуэлл, один из крупнейших американских этнологов, пишет о “громадном влиянии, которое психоаналитические теории оказывали на весь интеллектуальный климат”[7] США 20—30-х годов XX в. Значительную роль в формировании и развитии этнопсихологии США сыграли труды Г. Рохейма “Этнология и народная психология”, “Изучение развития характера и онтогенетическая теория культуры”, “Психоанализ и антропология”[8], а также концепции К. Юнга, Э. Фромма, К. Хорни, А. Маслоу, которые осуществили радикальную модернизацию психоанализа, отказавшись от примата сексуальности у человека. Свою лепту в становление этнопсихологии США внес бихевиоризм. Определенное воздействие на некоторые аспекты исследований направления “культура-и-личность” оказали гештальтпсихология, неокантианец Дильтей, философия жизни О. Шпенглера и Ф. Ницше.

Свое реальное историческое бытие направление “культура-и-личность” начинает в конце 20 — начале 30-х годов циклом работ М. Мид, посвященных психологии детей Океании, Р. Бенедикт “Модели культуры в Северной Америке”, Э. Сэпира “Культурная антропология и психиатрия”[9]. Несомненно, это направление внесло новые моменты в развитие антропологии США. Что же отличало “культуру-и-личность”

36

от ее предшественников? По мнению С. А. Токарева, следует иметь в виду следующие факторы: «Во-первых, возвращение к индивидуальной психологии и разработка понятия “личность” как основного компонента, первичной единицы, определяющей структуру целого, во-вторых, и как следствие этого, особый интерес к процессу формирования “личности”, т. е. ее развитию, начиная с раннего детства, в-третьих... особое внимание к сексуальной сфере и во многих случаях чрезмерное раздувание ее значения, в-четвертых, у некоторых этнопсихологов откровенная тенденция сводить социально-экономическую структуру любого общества к тем же элементарным психологическим факторам»[10].

В этнопсихологии США 30—40-х годов можно выделить основные теоретические вопросы, сквозь призму которых анализировался конкретный этнографический материал: изучение национального характера, выяснение соотношения патологического и нормального в различных культурах и одна из важнейших тем — детская психология и значение ранних опытов детства для формирования человека-личности.

Исследование национального характера осуществлялось при помощи понятий “основная” или “модальная личность”. Понятие “основная личность” должно было выражать существенные черты индивидов различных этнических групп — от самых маленьких до великих наций. При этом предполагалось, что каждая этнокультурная общность должна обладать специфическими чертами, едиными для всех ее членов. Например, А. Кардинер относил к основной личности технику мышления, чувства, обеспечивающие конформизм, отношение к сверхъестественным существам и др.[11]Основная личность — своего рода усредненный характер отдельной культуры, черты которого есть существенные признаки исследуемого народа, причем черты личности

подчас брались субъективистски. Иногда полевой материал препарировался так, “что получалась совершенно уродливая и малоправдоподобная

37

картина народа, состоящая сплошь из каких-то моральных недорослей”[12].

В процессе исследований основной личности широко применялись положения, заимствованные у З. Фрейда: аналогия, сближение невротика и первобытного человека, относительность грани между нормой и патологией. В 1934 г. Р. Бенедикт посвятил рассмотрению этих фрейдистских постулатов статью “Антропология и анормальное”[13]. Рассматривая народы, стоящие на более низком уровне исторического развития, автор применил для анализа оба положения З. Фрейда. В соответствии с ними каждый исследуемый народ, его культура являются носителями специфической психопатологии. Здесь же Р. Бенедикт развивает релятивистский тезис о нормальности того, что находится в соответствии с установлениями данного общества, оправдывается в нем. Естественно, что нормы человеческого бытия отличаются друг от друга по различным регионам земного шара. Это вызвано как конкретно-исторической судьбой определенного народа, его идеологией (прежде всего религией), так и географическим расположением, а соответственно и природными условиями жизни (климатом, плодородием и т. д.). Но абсолютизация некоторых отличий в жизни различных народов ведет к деструкции самого понятия “норма” как имеющего момент всеобщности у всех людей. Что же касается непосредственно тезиса Р. Бенедикт, то можно отметить его недостаточно четкую и слишком общую формулировку. В нем не учитывается, например, двойной стандарт нормы в современных обществах. Кроме того, не все виды общепринятого поведения могут оправдываться в обществе, но тем не менее могут быть реальной нормой в современных государствах. Оправдание некоторых установлений государственными учреждениями не означает, что большинство населения их поддерживает или будет придерживаться.

Анализируя проблему соотношения патологии и нормы, этнопсихологи затрагивали существенный аспект

38

человеческого поведения в разнообразных этнокультурных системах. Соотношение нормального и патологического в поведении человека связано не только с различными подходами к определению психосоматических заболеваний, но и с проблемой межкультурного обмена, понимания другой культуры. Вопрос этот сложный и имеет многоуровневую структуру. В данном случае важно уяснить взаимосвязь нормативного и анормативного поведения на уровне индивида и этносоциальной целостной общности. Наличие анормального поведения в соответствии с критериями одного уровня не всегда ведет к аналогичным нарушениям стандартов другого уровня. Человек может быть болен психосоматическим заболеванием в соответствии с клиническими показателями, и ему необходима медицинская помощь в исправлении органически-поведенческих дисфункций. Но это необязательно ведет к нарушению индивидом общей системы норм, принятых в данной общности. И наоборот, человек может поступать наперекор всем нормам и ценностям, которых придерживаются в определенной этносоциальной общности, и тем не менее оставаться совершенно нормальным психически. Он является носителем отклоняющегося поведения и может подлежать изоляции и перевоспитанию, но не при участии медицины, а в тюрьме. Встречаются также случаи, когда человек анормален в соответствии с обоими критериями.

Именно индивидуально-эмпирический критерий патологии и соответственно диагноз психосоматического заболевания — показатель патологии индивида — может

модифицироваться, изменяться от культуры к культуре. Течение и в некоторых отношениях признаки протекания и органических и психических нарушений существенно зависят от климата, природных условий и особенностей организма. Особенность протекания патологических отклонений индивида, некоторое несовпадение диагноза в различных культурах есть объективное основание для вывода "о социальных системах с другими стандартами нормальностей"[14].

39

Здесь происходит подмена оценки явления на уровне индивида процессом, происходящим на уровне общества. Соответственно осуществляется смешение двух этих уровней, перенос особенностей патологии индивидов на всю общность. При таком подходе некоторая специфичность диагностики на индивидуально-эмпирическом уровне служит для отрицания общечеловеческих критериев нормы и на деле оборачивается отказом от признания наличия общечеловеческих ценностей и рассмотрения людей всех культур единым человеческим родом. Подобная позиция привела к тезису об уникальности культур, даже к положению о том, что у каждой культуры своя логика истории[15]. Это означает игнорирование проблемы соотношения общего и особенного в развитии культур и соответственно отрицание наличия общесоциологических законов развития человечества.

Уже на первом этапе развития этнопсихологии проявилась одна из ее важнейших особенностей — стремление свести проблемы, касающиеся различных структурных уровней общества, к индивидуально-личностному аспекту. Если личность, индивидуальные характеристики человека во многом определяют большинство этнокультурных феноменов, то закономерен вопрос: а что же детерминирует личность? Конкретные ответы этнопсихологов США отличаются разнообразием. Это не мешает, однако, показать, какие направления исследования избрали ученые для выяснения поставленного вопроса. Один путь, объясняющий содержание личности, состоял в следующем. В 30—40-е годы этнопсихологи широко применяли положение З. Фрейда о том, что всю культуру и личность в ней можно вывести из невротических состояний субъекта. Такой подход во многом проявился при анализе основной личности. Подобному пониманию личности способствовало и развитие психоаналитических исследований культуры и личности.

Другим существенным направлением в выяснении факторов, определяющих личность, была попытка генетического

40

подхода к этому вопросу, т. е. изучение процесса формирования человека, становления важнейших свойств и способностей последнего. Для этого представители рассматриваемого направления обратились к этнопсихологии детства. Основное внимание в исследовании детства уделялось "ранним опытам" — длительности и регулярности кормления, способам и длительности пеленания, купания, приучения к горшку и другим аспектам ухода за ребенком. В процессе работы был собран интереснейший материал о детстве в различных этнических общностях. Правда, при анализе материала нередко доминировала тенденция к обособленному рассмотрению отдельных элементов детства. Это выражалось в выделении, даже выпячивании какого-нибудь элемента раннего детства, например пеленания, из общего этнокультурного контекста и превращения его в основную детерминанту личности. То или иное отношение к ребенку в свете ранних опытов истолковывалось как определенный род травматической ситуации, оставляющей след на всю жизнь и определяющей основные характеристики личности исследуемой этнической общности. Таким образом, из отдельного аспекта отношения к ребенку выводились особенности основной личности и соответственно характеристика

национального характера целых народов, малых и великих. Безусловно, обращение с детьми даже в самом раннем возрасте имеет значение для всего онтогенетического процесса человека. Но связь между ранним детством и качествами личности носит сложный и опосредованный характер, а содержание первых лет жизни ребенка намного шире и интереснее. Выводить же характер целого народа непосредственно из отдельного элемента “ранних опытов”, например регулярности кормления, — вещь недопустимая, она не соответствует ни логике, ни истории.

Но все же было бы неверным считать, что все результаты исследований направления “культура-и-личность” в области детства сводились к спекулятивной

41

и субъективной интерпретации “ранних опытов”. Межэтническая детская психология — новая область в антропологии (этнологии), большая заслуга в разработке которой принадлежит направлению “культура-и-личность”. “Изучение детской психологии, — по мнению С. А. Токарева, — представляет, пожалуй, самое положительное (или, может, единственное положительное), что дала этнопсихологическая школа”[16].

Центральной темой направления “культура-и-личность” в 30—40-е годы была “основная личность”. Очень скоро, в середине 50-х годов, она отошла на второй план и в дальнейшем не играла существенной роли в этнопсихологии США, чего нельзя сказать об исследовании детства. Детство привлекло внимание ученых на всех этапах развития указанной науки. Изучение соотношения нормы и патологии получило распространение в послевоенных исследованиях, оказав влияние на формирование этнопсихиатрии как подразделении этнопсихологии.

После второй мировой войны в американской антропологии произошел поворот в сторону обобщения полученных результатов, построения теории. Изменения коснулись и направления “культура-и-личность”. Эмпирические исследования основной (модальной) личности стали проводиться реже, в то время как тенденция к построению теоретических конструкций уже набирала силу. В конце 40 — начале 50-х годов представители “культуры-и-личности” опубликовали серию работ общего характера — монографий и коллективных трудов. Одним из первых был сборник “Язык, культура и личность” под редакцией Л. Спиера, А. И. Халлоуэлла и С. Ньютона. Кроме этой книги, хотелось бы выделить следующие работы: два издания коллективного труда под редакцией К. Клак-хона и Г. А. Мюррея “Личность в природе, обществе и культуре”, сборники “Индивидуальный характер и культурное окружение” (редактор Д. Г. Херинг), “Культура и личность” (редакторы М. В. Смит, С. С. Серджент), “Личность и психотерапия”, изданную под руководством

42

Дж. Долларда и Н. Е. Миллера, а также монографию Дж. М. Уайтинга и И. Л. Чайлда “Воспитание детей и личность”[17].

Особое значение имеет выход в 1954 г. монографии Дж. Хонигмана “Культура и личность”, в которой сделана попытка представить направление “культура-и-личность” в виде систематизированной, структурно организованной теоретической концепции, методологической основы этнопсихологии США. Книга дает адекватное представление о предмете направления, методе исследований, основных вопросах и понятиях этнопсихологии.

Итак, что же представляет собой “культура-и-личность” как целостная теоретическая система? До сих пор рассматривались проблемы и способы их изучения. Теперь настало время анализа этнопсихологии США как концептуальной ориентации в исследовании личности в различных культурах. Дж. Хонигман дает определение предмета и

существенных черт этнопсихологии. “Культура-и-личность — это синтетическая, или сравнительная, дисциплина, а не изолированное подразделение социальных наук, это интегративная, близкая по своим методам и принципам к психологии дисциплина”. Главной задачей этнопсихологии, по мнению Дж. Хонигмана, является изучение того, как индивид действует, мыслит, чувствует в условиях данного социального окружения. Анализ основных понятий этнопсихологии Дж. Хонигман начинает с рассмотрения культуры. Он выделяет два типа явлений, связанных с культурой. Первый — “социально стандартизированное поведение — действие, мышление, чувства... некоторой группы”. Второй — “материальные продукты... поведения такой общности”. Термин “модель” (образец) может быть определен и как “относительно закрепленный способ активности, мышления или чувствования (восприятия)”. Модель может быть универсальной, а может быть особенной, специальной для класса, общности, категории людей, например мужчин и женщин. Модели культуры бывают

43

реальными и идеальными. Идеальные образцы культуры — желаемые стереотипы поведения, но не получающие реализации в реальной жизни. Определяя понятие “личность”, Дж. Хонигман присоединяется к мнению Г. Мюррея: “Личность означает культуру, отраженную в индивидуальном поведении”. Хонигман выделяет в личности внешнюю сторону — актуальное поведение и внутреннюю — духовную и физическую. Американский этнолог разделяет поведение личности на реальное и идеальное аналогично тому, как он сделал с образцами культуры. В дальнейшем Хонигман еще более детализирует поведенческие элементы личности. Значительную роль в своем ви́дении этнопсихологии Хонигман отводит эмоциональной сфере. Для этой цели он использует понятие “Этос” — “эмоциональное качество социально моделированного поведения. Это качество отражает мотивационное состояние действующего лица”. Эмоции же (в соответствии с определением С. Эша, которое использует Хонигман) “отражают судьбу человеческих мотивов и являются результатом понимания ситуации”[18]. Развивая концепцию “личности в культуре”, Хонигман приходит к рассмотрению моделей поведения личности. На этом уровне осуществляется анализ и личности и культуры одновременно. Посредством анализа культурных моделей личности автор в определенном смысле достигает цели, поставленной в начале книги, — синтеза, создания некоторой интегративной дисциплины. Главный предмет рассмотрения — как индивид усваивает социальные стандартизированные образцы поведения. Дж. Хонигман подходит тем самым к центральным вопросам этнопсихологии — как осуществляется вхождение в культуру, как происходит процесс онтогенетического развития человека.

Важнейшим аспектом рассмотрения культуры и личности является моделирование, формирование и Усваивание моделей и образцов поведения — Patterning. Моделирование, по Хонигману, — это операции по формированию поведения. Иначе говоря,

44

моделирование (формирование образцов) используется как активный глагол, описывающий процессы происходящие с группой или общностью, когда отдельная личность модифицируется, ограничивается или стандартизируется. К процессу усвоения моделей относится всякая сила, формирующая личность. В качестве важнейших типов моделей Хонигман выделяет способы действия, мышления и чувствования. Модели поведения, существующие в определенной культуре, являются основным фактором, детерминирующим личность. Именно посредством моделей (образцов) в процессе формирования человека обеспечивается превращение индивида в полноправного члена

общности. Рассматривая детерминацию личности на индивидуально-конкретном уровне, Хонигман присоединяется к мнению Клакхона и Мюррея, выраженному в сборнике "Личность в природе, обществе и культуре" (1953), согласно которому личность определяется следующими факторами: органическим, врожденным поведением; группами, членом которых состоит индивид; аспектами ролевого поведения; разного рода случайными обстоятельствами; географическим окружением.

Рассмотрев и определив основные понятия своей концепции личности и культуры, Дж. Хонигман формулирует принцип теории личности. Он постулирует, "что индивидуальное поведение формируется социально, стандартизированными моделями (образцами) группы или общности так же, как материальными продуктами, которые члены общности производят или потребляют". Исходя из этого общего основного положения, Хонигман формулирует 12 теоретических утверждений, связанных с различными сторонами этнопсихологического исследования.

Некоторые из них представляют интерес для концептуальной ориентации большей части этнопсихологов США, теоретическую платформу которых выразил Хонигман. Например, касаясь еще раз детерминации личности, ученый утверждает, что человеческое поведение

45

во многом продукт научения. В данном вопросе он выступает против абсолютизации врожденного в человеке, но при этом учитывает органически наследственный компонент в поведении человека. Таким образом, Хонигман стремится показать детерминирующую роль для личности обоих факторов — и врожденного и приобретенного — в их единстве.

Ученый проявил себя также противником абсолютизации особенного в культурах в отличие, например, от М. Херсковица, ратовавшего за уникальность отдельной культуры. Он высказывает мнение о том, что во всех общностях люди одинакового возраста, пола и статуса показывают относительно однообразное поведение в сходных ситуациях. Важным моментом для исследования личности, согласно Хонигману, являются "ранние опыты" детства. Обращает на себя внимание утверждение о наличии в каждой культуре типа идеальной личности, которая содержит ценностные ориентации, служащие образцом для родителей и других взрослых в воспитании детей[19].

Внутри этнокультурной общности может быть несколько типов идеальных личностей в соответствии с полом и социальным статусом. Проблема идеального и реального у Хонигмана имеет значительную этическую окраску. В ней выражено соотношение наличного бытия людей и желаемых образцов поведения в определенной этнокультурной системе. Но содержание соотношения идеального и реального не исчерпывается только этим аспектом. Данный принцип деления использован Хонигманом при анализе основных понятий его концепции "культура-и-личность". Выделение идеального аспекта в моделях поведения личности есть выражение существенного свойства деятельности человека — наличие идеального плана (образца) будущего действия.

Цель Хонигмана в монографии "Культура-и-личность" состояла в создании целостной теоретической концепции, которая в достаточно строгой и структурированной форме давала бы представление о направлении

46

"культура-и-личность". Эту задачу автор в основном выполнил: он подвел теоретический итог развитию этнопсихологии США за четверть века ее развития. Теоретическая концепция личности в культуре Хонигмана не только является понятийной конструкцией для обобщения накопленных наукой результатов, но и представляет собой ценность в качестве одной из теорий личности. Правда, существенным недостатком концепции

Хонигмана, по моему мнению, была ее ориентация в большинстве аспектов в конкретно-эмпирическом плане на основную личность. Уже скоро стало ясно, что сведéние всех проблем этнопсихологии к основной личности и рассмотрение их сквозь призму этой личности заведут науку в тупик.

К началу 60-х годов относятся поиски новых путей развития науки. Основными вопросами, обсуждавшимися этнопсихологами, были: выбор дальнейших направлений этнопсихологических исследований, уточнение их предмета, оценка роли и значения психологических теорий (особенно понятия "личность"), а также концептуальное осмысление соотношения понятий "личность" и "культура", получившее различную интерпретацию у этнопсихологов США. На этом этапе вновь встал вопрос о том, что же представляет собой этнопсихология.

Начало обмену мнениями положил Ф. Хсю, который предложил переименовать направление "культура-и-личность" в "психологическую антропологию". Сборник, изданный под его редакцией в 1961 г., так и назывался "Психологическая антропология". Его предложение основывалось на анализе содержания исследований культуры и личности, где он выделяет две основные сферы — соотношение индивида и общества и характеристика обществ. Ф. Хсю показывает, что "психологическая антропология" — более подходящий термин для обозначения данной субдисциплины. «Более 20 лет, — пишет Ф. Хсю, — направление "культура-и-личность" оставалось с таким громоздким

47

названием. Я думаю, что пришло время дать ему менее громоздкое и более логичное наименование»[20]. Конечно, дело не в названии, но в самом содержании этнопсихологических исследований, которому в большей степени, по мнению Ф. Хсю, соответствует термин "психологическая антропология". Ф. Хсю подчеркивает междисциплинарный характер этой науки, способствующий поиску новых тем. Он настаивает на использовании результатов психологических и психоаналитических работ, данных социологии, экспериментальной психологии и философии. Ф. Хсю стремится отграничить психологическую антропологию от других рядом стоящих дисциплин, прежде всего от социальной психологии. Касаясь метода исследований, Ф. Хсю пишет о формулировке, проверке гипотез, подтверждении результатов кросс-культурным анализом и дальнейшем уточнении гипотез. При этом он подчеркивает, что психологическая антропология — это не просто психология индивида. Она должна избегать психоанализа целых культур в стиле Фрейда. Наибольшее внимание Ф. Хсю уделяет разъяснению предмета и области исследований этнопсихологии. Область исследований "культуры-и-личности" эквивалентна кросскультурному изучению личности и социокультурных систем и включает в себя такие проблемы, как: а) отношение социальной структуры и ценностей к модальным образцам детского воспитания; б) отношение модальных образцов детского воспитания и структуры модальной личности, как оно выражается в поведении; в) отношение структуры модальной личности к ролевой системе и проективным аспектам культуры; г) отношение вышеперечисленных аспектов к образцам девиантного поведения, изменяющимся в различных общностях.

Психологическая антропология, по мнению Ф. Хсю, "имеет дело: а) с осознанными и неосознанными идеями, распространенными у большинства индивидов в данном обществе как индивидуальные... б) с осознанными идеями, управляющими действиями многих индивидов,

48

существующими как групповые, иногда описываемыми в терминах групповой психологии, психологии толпы или коллективных представлений"[21]. Ф. Хсю настаивает на

неприменении теорий личности в том виде, в каком они используются в психологии. Разъясняя это положение, Ф. Хсю отмечает, что психологов больше интересуют уникальные особенности личности, в то время как психологические антропологи стремятся иметь дело со специфическими характеристиками индивидуального "разума", личности, которые выражают принадлежность к тем или иным социальным сообществам вплоть до всего человеческого общества в целом.

Развивая свои идеи в новом издании книги "Психологическая антропология" (1972), Ф. Хсю считал, что определяющей характеристикой умственной деятельности человека является степень распространенности идей в данной культурной группе. Эти общезначимые идеи, существующие в сознательной и бессознательной формах, есть основной "физический материал", исследуемый в психологической антропологии независимо от того, кто является носителем этих идей — индивид или группа (семья, деревня, племя и т. д.) — и к каким категориям эти люди относятся: "примитивные, "цивилизованные", "бесписьменные", "городские", "промышленные"[22]. Тем не менее Ф. Хсю заявляет о том, что он согласен с общим пониманием задач психологической антропологии ("культуры-и-личности") Дж. Хонигмана, высказанным им еще в 1954 г., за исключением, естественно, психологических концепций личности в этнопсихологии.

Дж. Хонигман видел предмет психологической антропологии, а точнее ее главную задачу, в изучении судьбы индивидов в специфическом культурном окружении. (Он шел в понимании этого вопроса вслед за М. Мид, которая считала, что интерес к судьбе индивидов в специфических культурах отмечен использованием некоторых типов психологических теорий в

49

попытке понять явление культуры, как оно отражается в мыслях, чувствах и действиях людей[23].)

Дж. Хонигман отделял специфические черты отдельной личности от групповых, или общинных, факторов. Он концептуально разделял понятия "культура" и "личность", но считал их по содержанию очень близкими: "личность относится к индивидуально стандартизированным моделям действия, мышления и чувствования", "культура обозначает социально стандартизированные модели активности, мышления и чувствования некоторой прочной социальной группы"[24]. "Психологическая антропология, — писал он в 1975 г., — использует понятия и теории психологии (включая психиатрию) для изучения того, что она полагает важным для индивидов в создании и поддержании культуры и социальной структуры. С другой стороны, она изучает влияние культуры и социальной структуры на жизнь индивидов, включая их поведение и душевное здоровье"[25]. Мнения других ученых о предмете этого направления в основном дополняют Дж. Хонигмана, хотя в то же время и имеют свои особенности.

А. Уоллес считает важнейшей задачей, "истинной функцией" психологической антропологии не описывать "психологические корреляты" культуры в их проявлении в отдельной личности (например, через индивидуальные мотивации и эмоции), а использовать "документированные факты" культурной эволюции, "культурных изменений" и "культурного разнообразия" как основные культурные явления, отражающиеся в поведении индивидов. По Уоллесу, первостепенная задача психологической антропологии — описание индивидуального поведения, отражающего "классы" (типы) микрофеноменов, являющегося параметрами макрофеноменов"[26], в то время как других антропологов интересует исследование групп индивидов, например деревня, племя, сообщество.

По мнению К. Клакхона и Г. Мюррея, центральной задачей психологической антропологии является пояснение "природы отношения взаимозависимости

50

между личностными характеристиками людей и их культуры”[27]. В принципе они поддерживают определение главной задачи психологической антропологии Хонигмана. В то же время в американской этнопсихологии есть ученые, не согласные с ним.

М. Спиро, например, так формулирует основные проблемы исследования культуры и личности: “...психологические условия, которые повышают стабильность социальных и культурных систем и в то же время обеспечивают нововведения в них”[28]. В связи с этим ученый предлагает сместить центр психоантропологических исследований от хонигмановского понимания к специфическим попыткам понять, какую роль динамика личности играет в стабильности и изменчивости целых культурных и социальных систем. Он отмечает: “С тех пор как подтвердилась гипотеза о том, что социокультурная вариабельность осуществляется в процессе функционирования и развития отдельной личности, настало время для психологических антропологов стремиться усвоить основополагающее положение о том, что функционирование и основа целых культур и социальных систем зависят от степени усвоения ценностей этих систем отдельными их представителями”[29]. Он отводит большую роль теории культуры, считает, что психологическая антропология есть субдисциплина социальной антропологии. Его предложение о переориентации психологической антропологии означает существенные изменения в области исследований последней. Итак, что же является предметом и главной задачей исследований в психологической антропологии? Несмотря на некоторые расхождения, большинство американских этнопсихологов придерживаются определения Дж. Хонигмана. Но и мнения Ф. Хсю и М. Спиро по этому вопросу тоже не прошли бесследно для развития психологической антропологии. Они сами и под их влиянием другие ученые разрабатывают новые проблемы в соответствии с предложенными изменениями ее предмета.

51

Разнообразие подходов в рамках общего понимания предмета, особенно с учетом тенденций 60—80-х годов, существенно усложнило структуру психологической антропологии. Она состоит из общетеоретической части, а также подразумевает подразделения науки по предмету и методу. Деление по предмету включает традиционные темы этнопсихологии и междисциплинарные области знания. Деление по методу содержит психологический, психоаналитический и этологический подходы. Методологическая часть — это история проблемы взаимодействия психологии и антропологии, формирования понятия “человек”, “личность” в американской этнологии и некоторые другие общетеоретические вопросы.

Обратимся теперь к конкретным видам исследований в рамках выделенных уровней. Традиционные темы присущи этнопсихологии по сей день. Особо следует выделить исследование детства. Как и на первых этапах развития этнопсихологии, оно важнейший предмет изучения практически во всех подразделениях предложенной структуры психологической антропологии. Детство — это и традиционный, и междисциплинарный предмет исследования, и теоретическая проблема — важнейший аспект психологического, психоаналитического и этологического подходов. Оно представляет одну из центральных проблем современной антропологии, в которой психологическая антропология играет важнейшую роль.

В рамках такого типа работ осуществляется изучение народной медицины и некоторых аспектов этнопсихиатрии. Народная медицина — интереснейшая тема психологической антропологии. Она включает не только разнообразнейшие виды терапии, но и осознание значения и смысла заболевания в различных культурах, т. е. психологических феноменов,

сопутствующих болезни, например психологию восприятия болезни. Рассматривается также место народной медицины в этносоциальной структуре традиционного общества. Эти аспекты психологической антропологии

52

получили отражение в статье Дж. М. Тейтельбаум “Социальное восприятие болезней в некоторых танзанийских деревнях” и некоторых других[30].

В этнопсихиатрии — наследнице проблемы нормального и анормального 30—40-х годов — можно выделить следующие аспекты изучения: проблема специфики девиантного поведения в различных культурах, сравнение особенностей дисфункций психики в традиционных и современных обществах, этнические психозы и их генезис, влияние алкоголя на поведение людей в современных и традиционных обществах[31]. Традиционная тема изучения — сны и другие пограничные состояния сознания[32].

Возродился интерес к этнопсихологическому изучению современности, что выразилось в анализе психологического аспекта этничности, рассмотрении вопроса “этническая идентичность и национальный характер”. Одна из ученых — основоположников этнопсихологии, М. Мид, выступила в связи с этим с программной статьей “Антропология и этничность”[33].

Второй тип — междисциплинарные исследования. У психологической антропологии имеются точки соприкосновения с некоторыми науками, связанными с изучением человека: социология, социальная и экспериментальная психология, религиеведение и этология. Влияние социологии сказалось в использовании методики сбора и обработки информации. Современное этнопсихологическое кросскультурное исследование невозможно без применения методов эмпирической социологии. Кроме того, у социологии и этнопсихологии есть ряд общих предметов исследования: личность, семья и родство, отклоняющееся поведение. Экспериментальная психология — источник конкретного материала по проблеме научения, онтогенетического развития человека в различных регионах мира. В то же время и социальная и экспериментальная психология в теоретическом аспекте имеет цель, сходную с этнопсихологией, — изучать личность, создавая при этом общую теорию ее.

53

Психологическая антропология предполагает использование определенного типа психологической теории. Это обстоятельство дает основание для деления исследований по психологическим методам, подходу к объектам. Психологический подход основывается преимущественно на экспериментальной психологии в ее различных современных модификациях. В него включаются изучение периодов или стадий онтогенетического развития в различных этносах в свете их социальной значимости, этнопсихологические проблемы подросткового периода, изучение особенностей восприятия в различных культурах (например, цвета, геометрических форм и др.), межкультурный анализ познавательной деятельности и способности к научению и некоторые другие.

Психоанализ как конкретная методика и методология является основной для еще одного способа эмпирических исследований и теоретических обобщений. В общетеоретическом плане психоанализ сильно трансформировался от его классических форм к неофрейдизму и гуманистической психологии. Изменились и задачи ученого в конкретных исследованиях. От глубинного способа познания личности на основе ее психопатологии психоанализ эволюционировал к “положительному” своему варианту, основной смысл которого — анализ полноценной личности, имеющей своей целью реализовать все потенциальные способности человека, заключенные в нем. Правда, до сих пор некоторые статьи посвящены Эдипову комплексу (М. Рой “Эдипов комплекс и

бенгальская семья в Индии”). Обобщающую работу по взаимодействию антропологии и психоанализа в современную эпоху опубликовал Г. Деверо — “Этнопсихоанализ”[34].

Третий подход в психологической антропологии основывается на использовании этологической теории и применении методов наблюдения и анализа, свойственных этой науке. Объектом исследования в этологическом подходе являются и современные и традиционные общества, дети и взрослые и даже животные.

54

Основные проблемы этоэтнологических разработок — генезис и значение агрессивности и других эмоционально-психологических состояний (тревога, страх, привязанность, одиночество) в различных этнических общностях, невербальная коммуникация, эмоциональная сфера человека в генетическом и функциональном аспектах, в многообразном культурном окружении, специфика и функции ритуала как особого типа действий человека[35].

Трансформации подверглась не только структура исследований психологической антропологии, но и методы, методики и теоретико-методологические основы направления. Основная задача, стоявшая перед этнопсихологией США в 20—30-х годах, — совместить антропологию с ее “макропроблемами” исторического и эволюционного характера с психологией, ориентированной на “микропроблемы”, ограниченные во времени и пространстве, связанные с неисторичными и вне культурными явлениями, которые нередко изучались в экспериментально-лабораторных условиях. Таким образом, нужна была психологическая теория, близкая к неэкспериментальному способу исследования в антропологии, ориентированная на происхождение, развитие и функционирование личности. С другой стороны, были необходимы методы и методики определения психологических особенностей личности, так как “антропологические полевые методы прямого наблюдения индивидуального поведения и интервьюирование выбранных или ключевых информантов, распространенные в исследованиях культуры и личности с конца 20-х вплоть до начала 40-х годов”, были признаны непригодными “для использования в детализированном изучении судьбы индивидов в данном культурном контексте”[36].

Такой теорией и методом стал в то время психоанализ. “Психоаналитическая теория... — пишет Т. Р. Вильямс, — явилась мостом... между традиционно ориентированной на микропроблемы экспериментальной количественной неисторичной психологией и

55

антропологической традицией, характеризуемой совсем другими концептуальными ориентациями”. Психоанализ как метод исследования также стал использоваться этнопсихологами наряду с методиками, заимствованными из психиатрии и клинической психологии. Т. Р. Вильямс выделяет следующие методы, вошедшие в арсенал “культура-и-личность”: “1. Глубинное интервьюирование. 2. Использование проективных методик и средств. 3. Сбор и анализ снов. 4. Подробная запись автобиографий. 5. Интенсивное длительное наблюдение межличностных отношений в семьях, представляющих различные части обществ”.

В последующие десятилетия в этнопсихологии США произошли существенные изменения. В психологической антропологии произошел сдвиг, наметилось движение от “неэкспериментальной и неколичественной концептуальной ориентации к количественной и экспериментальной”. Кроме этого, получило распространение применение символической логики, математических и количественных методик. Методы совершенствовались путем анализа и исключения типичных ошибок и недостатков.

Но все же главным способом улучшения качества исследований, повышения надежности методик Т. Р. Вильямс считал необходимость “развития психологической антропологии в направлении выработки обобщений высокого уровня”[37]. О значении теории в психологической антропологии говорили некоторые американские этнологи, в частности А. Уоллес. Но самый главный вопрос — в каком направлении должна развиваться теория? По П. А. Ханту, это должна быть теория человеческого поведения, интегрирующая социальную и психологическую теорию, что дает “возможность построить более эффективное здание теории человеческого поведения, сделать данные об отдельной личности понятными и применимыми в Решении социальных и психологических проблем”[38]. Ориентации на социальные теории в психологической

56

антропологии придерживаются Дж. Хонигман и некоторые другие ученые. Диаметрально противоположную позицию занимает А. Уоллес. Он склонен к психологизации, продолжает традицию сведéния всего разнообразия этнокультурного к особенностям личности.

Таким образом, в психологической антропологии можно выделить два типа ориентации: на социальную и индивидуально-психологическую теорию. Взаимодействие этих двух тенденций, соотношение между ними определяют направление общетеоретического развития психологической антропологии. Что касается конкретных типов исследований, то важным аспектом психологической антропологии, как и направления “культура-и-личность”, продолжает оставаться комплексная проблема детства. Существенно новым моментом, внесшим определенные изменения и дополнения в психологическую антропологию, было ее взаимодействие с этологией человека, в результате которого образовалась область этоэтнологических исследований. Эти темы — предмет последующего рассмотрения.

Этологический подход в этнологии

По методу исследования и интерпретации полученных данных в психологической антропологии, как уже было отмечено ранее, можно выделить три основных подхода: психологический психоаналитический, этологический. Использование последнего в качестве интерпретирующей теории в этнологии обусловливает возможность существования этоэтнологических исследований. Необходимость же применения этологии в психологической антропологии возникла в связи с расширением области исследований последней, поисками в связи с этим адекватного понятийного аппарата, потребностью в новых идеях[39]. Наиболее четко задачи этологического подхода сформулировала Э. Бургиньон.

57

Основными условиями сравнительных исследований (такой термин используется ею для обозначения этоэтнологии) она считает изучение: “1) что культурно уникально; 2) что человечески универсально; 3) что уникально для человеческого вида; 4) что у человека общего с другими формами живого”[40]. Этоэтнологические работы в США осуществляются под сильным идейным влиянием и в тесном взаимодействии с этологией человека, получившей распространение в Западной Европе, прежде всего в ФРГ и Англии. Поэтому анализ этоэтнологии США невозможен без обращения к трудам К. Лоренца, И. Эйбл-Эйбесфельдта, Н. Г. Блуртон Джонса и других.

Важное место в указанной области науки отводится разработке теории и методологии, анализу проблем, связанных как со спецификой данной дисциплины, так и общих для человекознания вообще (норма и патология, ранний опыт, соотношение культурного и природного и т. д.). Одним из важнейших аспектов исследований является специфический анализ ритуала и процесса ритуализации. Тесно связано с ним изучение невербальной коммуникации в различных этнокультурных общностях. Значительное место занимает межкультурный анализ эмоционально-психологических состояний в генетическом и функциональном аспектах. Объекты исследований: агрессивность, ненависть, страх, любовь, привязанность. Особое внимание уделяется изучению одиночества и общения как важнейших потребностей человека, универсальных для всех культур. И наконец, наиболее развитая и, пожалуй, самая важная область этоэтнологии — детство в условиях различных культур.

В этоэтнологических исследованиях чаще всего используется метод непосредственного наблюдения в реальных естественных условиях в отличие от экспериментальной психологии, где искусственно создается ситуации для изучения поведения людей. Такой способ анализа во многом предопределяет и предмет этоэтнологии, имеющий тройственную структуру:

58

1) изучение детей в различных культурах в досоциальном, “естественном” состоянии; 2) исследование процесса формирования детей и особенностей поведения взрослых в современных и традиционных обществах; 3) поиски сходных аспектов функционирования человека и животных. Если представить этоэтнологические исследования в процессуально-генетическом аспекте, то получается сложная и интересная трактовка предмета изучения. В этом случае можно выделить анализ не только развития человека от детства до взрослого состояния в условиях различных культур, но и движение от предшествующего (животного) способа функционирования к человеческому (социальному, культурному), от высших животных к детям, а от них — к более зрелым этносоциальным формам.

Проблема агрессивности и связанный с ней анализ эмоционально-психологических состояний человека в различных этнокультурных условиях является одной из центральных и традиционных тем в этоэтнологии и во многом определяет трактовку социокультурных процессов. Как определяются понятия “агрессия”, “агрессивность”? Вопрос этот достаточно сложный. “Агрессивность, — пишет Р. Хайнд, автор солидного труда “Поведение животных”, — с трудом поддается точному определению, однако обычно, употребляя этот термин, имеют в виду адресованное к другой особи поведение, которое может привести к нанесению повреждений и часто связано с установлением определенного иерархического статуса, установлением превосходства, получением доступа или права на какую-то территорию”[41].

Часть авторов полагают, что агрессивность есть врожденное качество всего живого, и человека в том числе. Некоторые из исследователей в области этоэтнологии отдают приоритет этнокультурным моделям в формировании агрессивности, например институту кровной мести и др.[42] Различное понимание агрессивности получило отражение в объяснении агрессии и

59

конфликтов. М. Э. Смит в статье “Культурная вариабельность в структурировании насилия” приводит шесть групп причин, обусловливающих генезис этих феноменов: социологические, психологические, экологические, биологические, экономические, идеологические. Смит касается также взаимоотношения понятий “конфликт”, “агрессия”,

“насилие”. Конфликт есть тип взаимодействия (людей), когда обе стороны проявляют активность, агрессия — активна одна сторона. Агрессия есть “односторонняя демонстрация враждебности и насилия”. И конфликт, и агрессия могут принимать форму насилия[43].

Наряду с широким распространением тезиса о врожденной природе агрессивности[44]в рамках этоэтнологии присутствует и другая точка зрения: агрессивность — продукт научения. Например, американский исследователь А. Бандура считает, что теория социально обусловленного научения более полно отражает процессы, происходящие в обществе вообще и имеющие агрессивный характер в частности. По его мнению, агрессивное эмоциональное состояние необязательно реализуется в агрессивной поведенческой форме. Агрессия — культурное явление, имеющее биологическую основу[45].

Несмотря на разнообразные подходы к изучению агрессивности, практически все ученые независимо от позиции, занимаемой в вопросе понимания сущности и генезиса агрессивного поведения, настаивают на изучении способов его нейтрализации в условиях современных и традиционных. Агрессивность — это качество, ухудшающее процесс коммуникации, общения на уровне общности и индивида, разрушающее структуры социального взаимодействия.

Основная задача, которая стояла и стоит перед этоэтнологами, — найти пути нейтрализации, компенсации агрессивности в различных ее формах, показать, как исторически формировались социокультурные механизмы торможения указанного явления внутри этносоциальных общностей и между ними.

60

Реализуются эти сложные задачи в процессе анализа норм социального общения, которые подразделяются на филогенетически предопределенные и культурно детерминированные стереотипы поведения. Значительную смысловую нагрузку в изучении процесса общения, коммуникации (в рамках этоэтнологии) несет понятие “ритуал”.

Содержание понятия “ритуал” в этоэтнологии отличается от принятого в антропологии. “Ритуалы — это модели поведения, которые выполняют коммуникативную функцию и в процессе осуществления ее испытывают изменения, повышающие их коммуникативную ценность... Другими словами, ритуалы имеют сигнальную функцию, реализуемую в процессе, названном ритуализацией”. Важным для понимания ритуализации является понятие “выразительные движения” — образцы поведения, имеющие сигнальные функции, составляющие ритуал. Выразительные движения — своего рода атомы, отдельные действия ритуала. По происхождению они могут быть филогенетическими, культурными и индивидуальными. Существенная характеристика ритуализации состоит в том, что она “есть процесс, в котором некоммуникативные модели поведения эволюционируют в сигналы”[46].

В этнокультурных системах ритуалы выполняют ряд фундаментальных функций: коммуникации, контроля агрессивности и формирования сплоченности, консолидации. Особо необходимо выделить специфическую функцию культурной ритуализации, состоящую в “создании независимых символов, которые становятся общепринятыми и рассматриваются как часть общества”[47].

Таким образом, ритуалы играют значительную роль в обществе в качестве средства ослабления, разрядки напряженности, сплочения общности. Тем самым они выполняют свою основную функцию — осуществлять и улучшать коммуникативный процесс, обеспечивая взаимодействие внутри и между общностями, понимание людьми друг друга.

61

Коммуникация — одно из центральных понятий этоэтнологии и важнейший предмет изучения для всех ее разделов. Изучение коммуникации подразделяется на два направления. Анализ социально-психологической оппозиции "мы — они" — один аспект коммуникации у человека. Не менее важно исследование личностного, индивидуального общения, отношения "я — другие", потребности человека в общении и уединении. "Любое доиндустриальное общество удовлетворяет обе потребности человека: стремление к уединению и общению. Будь то индейцы яномами, скотоводы химба или земледельцы Новой Гвинеи, живущие на стадии неолита... всюду человек без особых усилий может при желании остаться наедине с собой или удовлетворить потребность в общении"[48].

Современные мегаполисы отвечают лишь потребности человека уединиться, которая нередко превращается в изоляцию, при этом теряется принадлежность к общности. Общество стало "анонимным", человек проводит свою жизнь среди незнакомых людей и адаптируется к такому положению различными способами. Основной путь адаптации — возведение барьеров на пути коммуникации и контроль эмоционального поведения. Защитная реакция состоит в маскировке эмоций[49], которая становится устойчивым стереотипом поведения в современном обществе, традицией, передаваемой из поколения в поколение. Эмоциональное отчуждение распространяется не только на незнакомых, но и на близких, родных и детей и т. д. На Западе проблема приобрела такие масштабы, что люди уже озабочены своей неспособностью к общению даже с близкими родственниками[50]. Поэтому большим успехом пользуется групповая терапия различных видов, "заключающаяся в тренировке людей стратегии коммуникации для того, чтобы они могли выразить самих себя и сбросить маски"[51].

Строго говоря, и потребность в одиночестве, уединении не удовлетворена в современном обществе или процесс ее удовлетворения носит патологический характер.

62

Одиночество имеет смысл только при наличии общения. Диалог с самим собой возможен только при общении с другими. В противном случае человек лишается способности выразить себя. Под таким диалектическим углом зрения рассматривает процесс коммуникации И. Альтман в статье "Уединенность как межличностный пограничный процесс" и в других работах[52].

Американский исследователь видит свою основную задачу в изучении того, «как культура использует вариабельность уровней поведения для регуляции отношения "я — другие"»[53]. Понятия "уединенность", "одиночество" у него имеют значительную функциональную нагрузку. Состояние уединенности рассматривается И. Альтманом как избирательный контроль доступа к Я. Идея избирательного контроля означает, что люди "выборочно открывают или закрывают себя для социальной или физической стимуляции". "Открытость" и "закрытость" — существенные моменты для понимания психологических процессов общения. Они различны как по культурам, так и по типам личности. Отношение "я — другие" И. Альтман рассматривает как беспрерывный процесс, стремящийся к оптимизации желаемой и достигнутой уединенности. "Регуляция уединенности, — пишет И. Альтман, — включает взаимодействие вербального и невербального, инвайроментального и культурного поведения, стремящегося оптимизировать отношения между достигнутой и желаемой уединенностью". Социально-психологический механизм "я — другие" формируется как на органическом уровне (отличие сигналов извне от своих собственных) в раннем детстве, так и на психологическом уровне в более позднее время. Поломка регуляции этого отношения ведет к потере индивидуальности, психическим заболеваниям на основе неразличения Я от не-Я, внутреннего и внешнего мира.

И. Альтман предполагает, что регуляция отношений “я — другие” — универсальное явление для всех культур. Для доказательства своего тезиса он рассматривает

63

этнокультурные системы, где уединенность максимизирована и минимизирована, и показывает, что даже в предельных случаях есть культурные регуляторы отношения “я — другие”. Содержание этого отношения изменяется от максимальной “открытости” до максимальной “закрытости” в различных общностях. Проиллюстрируем мысль Альтмана конкретным этнографическим материалом, используемым им в обоснование своей концепции. В качестве одного из примеров минимизации уединенности он приводит жизнедеятельность индейцев Мехинаку (Центральная Бразилия). Их дома расположены вокруг площадки, близко друг к другу, каждый виден и может быть увиден другим, члены общности имеют пред-ставление о делах друг друга, о работе на участке и дома, стены жилищ плохо изолируют звуки и т. д. На первый взгляд кажется, что индейцам негде и некогда уединяться. Но при более детальном знакомстве с их жизнью выясняется — у них существует множество способов регулировать отношение “я — другие”. Например, секретные полянки в лесу, за деревней, как место уединения. Иногда семьи надолго покидают деревню и живут уединенно. Кроме того, по правилам общения индейцы не задают друг другу щекотливых, трудных вопросов. В их жизни широко бытует изоляция, охватывающая многие периоды жизни индивида. При рождении первого ребенка семья живет несколько недель изолированно от остальной деревни. Первые год — полтора ребенок воспитывается уединенно. Следующий период изоляции длится около двух лет и начинается у мальчиков примерно с 10 лет. Он имеет редкие контакты с людьми, отвыкает от игр, приучается говорить тихо и сдерживать свои эмоции. Длительное время индейцы проводят в одиночестве, если они решили стать служителями культа. Теоретически индеец Мехинаку может провести в одиночестве до 8 лет.

Примером максимизации одиночества, “закрытости” отношения “я — другие” может служить жизнь

64

провинциального городка Пантеллерия на Сицилии. Здесь превалирует замкнутый стиль жизни, который компенсируется раскованностью человеческих отношений во время карнавала, являющегося здесь основной формой регуляции отношения “я — другие”.

Основываясь на многочисленных работах этнологов, подтверждающих универсальность такой формы взаимодействия людей, И. Альтман подчеркивает, что основная цель его исследований состоит не в выяснении того, “присутствует или отсутствует регуляция уединенности, а в том, какие именно поведенческие механизмы используются для контроля отношения “я — другие”[54].

Анализ различных аспектов общения людей, обстоятельств, тормозящих этот процесс и способы их нейтрализации, имеет важное значение для этнологии и всего комплекса наук о человеке в целом. В этоэтнологии наряду с изучением специфики той или иной культуры присутствует явно выраженный акцент на разработку проблемы общечеловеческого в стереотипах поведения различных этнических общностей в противовес подчеркиванию уникальности, непознаваемости этнокультурных систем, имевшему место в прошлом. Анализ отношения “мы — они”, “я — другие” есть попытка объяснить, как люди понимают друг друга и почему имеет место непонимание, особенно ярко выраженное в отношениях между общ- ностями (конфессиями, этносами, странами, социальными системами). Понимание людьми друг друга на рациональном уровне и — что не менее, а может быть, более важно — эмоционально-психологическом необходимо для ломки стереотипов враждебности, представления о “других” как о чужих. В современную эпоху от

взаимопонимания между народами, социальными системами зависит выживание человечества, которое возможно, по мнению советского ученого В. А. Тишкова, когда «само понятие “мы” все больше связывается с понятием человечества в целом, когда “мы” никому не противостоит и понятие “они” сводится

65

не к выражению обособления или вражды, а к выражению сосуществования и сотрудничества»[55].

Задаче изучения общечеловеческого в специфических этнокультурных условиях посвящены и общеметодологические разработки в рамках этоэтнологии. Основное направление анализа общетеоретических проблем — построение системы категорий, универсальной для большинства областей исследования этой науки. Одной из попыток решить указанную сложную задачу являются работы американского ученого Р. Мастерса. Наиболее полно его взгляды получили отражение в статье “По ту сторону редукционизма: пять основных понятий этологии человека”. В ней автор стремится систематически проанализировать основные, по его мнению, понятия этологии человека (причина, функция, эмоции, поведение, социальная организация), организовать их в упорядоченную структуру, которая могла бы быть надежным базисом будущих исследований. Важнейшими элементами социально организующих структур, так же как и индивидуального поведения, являются агрессия, страх и сотрудничество. Указанные три понятия более низкого таксономического уровня существенно дополняют систему категорий Р. Мастерса и служат стержнем его теоретической конструкции. Агрессия, страх и сотрудничество могут исследоваться как в фундаментальном отношении, так и в причинно-следственном, генетическом аспекте. Эти явления могут представлять собой и поведение (объективные действия), и эмоции (внутреннее субъективное состояние). Таким образом, при помощи понятий, описывающих страх, агрессию, сотрудничество, Р. Мастерс органично соединил пять основных категорий.

Наиболее существенным для этнологии является исследование Р. Мастерсом смешения двух уровней изучения — поведенческого и эмоционального. Он полагает, что источником многочисленных ошибок в понимании агрессии, страха и сотрудничества, привязанности является неразличение эмоций и поведения.

66

В качестве примера приведем различное рассмотрение агрессии. Р. Мастерс показывает, что агрессия может быть поведенческим актом насилия — убийства и тому подобного, а может быть определена как эмоциональное состояние — гнев, угроза[56]. Эмоции субъективны, и подчас наблюдается тенденция выразить их в объективно внешней невербальной форме. Р. Мастерс в принципе согласен с таким подходом, но предостерегает от отождествления невербальной коммуникации и эмоций, ибо “необходимо различать эмоциональные чувства или состояния и их сигнал — моторное выражение и длительные поведенческие следствия”.

Важнейшим итогом анализа агрессии у американского ученого явилось подразделение ее на два класса явлений: поведенческий и эмоциональный. Соответственно и понятие “агрессия” обозначает два неоднородных класса явлений. Это обстоятельство особенно важно учитывать в дискуссиях об агрессии. Р. Мастерс под иным углом зрения представил проблему о природе агрессии. Рассматривая агрессию как эмоции и поведение, он предлагает такую формулировку: “Агрессия — природный компонент человеческих эмоций... Агрессия — продукт культуры как в эмоциях, так и в поведении...”

Подход Р. Мастерса к систематизации основных понятий этологии человека, анализ методологических ошибок — примеры разработки теории как предмета специального

исследования. Правда, концепция Р. Мастерса, так же как и этология человека, критикуемая им в целом, не свободна от существенных недостатков. К ним прежде всего относится расплывчатое определение понятия “функция”, призванное играть фундаментальную роль в системе категорий. Важнейшим методологическим недостатком концепции Р. Мастерса является стремление заключить этнокультурное развитие человека в рамки биологии. Это хорошо видно на примере уровней анализа человека в этологических исследованиях, предложенных Р. Мастерсом. Всего ученый выделяет девять уровней анализа,

67

сгруппированных в горизонтально-вертикальной таблице. Особый интерес представляет для настоящего рассмотрения первый и третий разделы таблицы по горизонтали. Каждый из них подразделяется на исследования на уровне индивида, популяции и вида. Это общие уровни этологического анализа человека. Первый горизонтальный раздел — “структура” — дифференцирует уровни анализа этологии человека следующим образом: на уровне индивида — морфология тела и моделей активности, на уровне популяции — групповая или социальная структура, на уровне вида — генетический пул (структура скрещивания). Третий горизонтальный раздел таблицы — “необратимые изменения” — состоит из исследований онтогенеза на уровне индивида, традиций на уровне популяции, филогенеза на уровне вида. Итак, человек здесь рассмотрен как биологический вид, социальная структура общества — лишь один из уровней популяционного подхода. Традиции — предмет исследования в этнологии — здесь также изучаются на уровне популяции.

Таким образом, функционирование человека в этносе и социуме анализируется путем привлечения понятий, описывающих активность биологически выделенных сообществ. Р. Мастерс выразил этим тенденцию, присутствующую у некоторых этологов и этнологов, — стремление изучать популяцию, а не этнос. Тем самым этнос, этнокультурные особенности заменяются популяционными, биологическими. Эта позиция проявляется и в идеологических выводах Р. Мастерса, так как он поддерживает идею о том, что всякое социальное переустройство общества возможно лишь на основе биологии и этологии человека. «Для тех, кто хотят улучшить жизнь через революцию, и снизу и сверху, обязателен учет “пределов человечности”, исследуемых этологией человека», — такова Позиция Р. Мастерса[57].

Этоэтнология представляет несомненный интерес науки о человеке. Учеными, работающими в описываемой области знания, собран поистине уникальный

68

фактический материал, но он понят, осмыслен и объяснен далеко не полностью. Некоторые способы интерпретации результатов этой пограничной дисциплины вызывают многочисленные сомнения и возражения. Это касается в первую очередь общей тенденции на отождествление организма и человека, т. е. стремление рассматривать человека в качестве лишь биологического существа наравне с другими животными. Представители этоэтнологии идут в русле спенсеровского противопоставления организма (тела) и общества. “Человек отнюдь не плох от рождения, но он не отвечает требованиям им же созданного общества”[58]. Отсюда стремление изучать человека в “естественном” состоянии — в детстве или обществах, стоящих на наиболее ранних ступенях исторического развития, где, по мнению этологов, контраст между органическим и общественным не столь разителен. Действительно, человек органически практически стабилен, а общество изменяется достаточно быстро. Но человек потому органически устойчив и стабилен, что практически все изменения, развитие осуществляются организмом социальным. Нельзя забывать, что человек все же есть единство “духа” и

“тела” (организма), и это положение никто еще не опроверг. Отдельный индивид — носитель “духа” как социальности — есть участник, строитель общественных отношений, которые есть общее содержание “духа”, позволяющее раскрыться его индивидуальным и этническим особенностям именно в человеческих формах. Человек — клеточка социального организма. Не имеет смысла и непродуктивно в методологическом отношении противопоставлять организм биологический организму социальному, поскольку оба они формировались в процессе антропогенеза.

Подводя итоги анализа этоэтнологических исследований, необходимо отметить, что 80-е годы — время поисков общетеоретических ориентации, разработки различных программ применения этологии к анализу этнокультурных систем, способных составить надежный

методологический каркас будущего развития науки. Один из вариантов общетеоретической концепции этоэтнологии — система категорий Р. Мастерса. Другое ви́дение задач и целей данной науки представлено в творчестве американского ученого А. Бандуры — сторонника культурного происхождения поведенческих стереотипов человека. Основатель этологии австрийский ученый К. Лоренц считает, что ее будущее состоит в разработке социально-экономической экологии, в противодействии “упразднению человечности” в современном обществе. Один из новейших подходов этологии к анализу культуры предложен английским ученым Р. Хайндом. Особенность его состоит в структурировании уровней взаимодействия между людьми в обществе и дифференцированном использовании этологии в сответствии со статусом того или иного уровня. Наиболее продуктивным направлением исследования Р. Хайнд считает взаимодействие социальных и биологических наук, так как нет отдельных “культурных” и “биологических” характеристик индивида, а есть целостный развивающийся человек[59]. Наряду с разработкой общетеоретической концепции продолжаются исследования более конкретных проблем: агрессивности, влияния окружающей среды на человека, биологических оснований онтогенетического развития в различных культурах[60].

Этоэтнология, этология человека в системе наук о человеке занимает очень важное место, так как ее основная функция — преодолеть разрыв, сложившийся между науками биологическими и гуманитарными. Автор считает, что этоэтнология обладает достаточным эвристическим потенциалом для решения этой задачи.

Этнология детства

Этнология детства представляет собой не направление исследования, не особую школу, а проблему, актуальную для современной культурной и социальной антропологии. Кратко ее можно определить как изучение детства в различных культурах — традиционных и современных.

Детство (и семья) — часть весьма сложного процесса общественного воспроизводства, важнейший этап формирования человека. Анализ его в различных этнокультурных системах дает возможность лучше понять закономерности и механизмы этого процесса. Без общесоциологической теории феномены, присущие детям различных культур, не всегда могут получить четкое объяснение. Поэтому семье и ее различным видам в историческом развитии посвятили фундаментальные труды Л. Морган, Дж. Мак-Леннан, И. Бахофен и другие этнографы XIX в. Ф. Энгельс одной из сторон производства

непосредственной жизни выделял “производство самого человека, продолжение рода”[61]. При этом историческая ступень развития семьи определяет вместе с уровнем развития труда общественные порядки в ту или иную историческую эпоху. Большое значение воспитанию детей в процессе формирования человека придавали классики марксизма. К. Маркс представлял общество будущего таким, в котором “рабочий не будет забытым ребенком, а ребенок забытым рабочим”[62].

Процесс воспроизводства человека в обществе носит иной характер, чем процесс биологического воспроизводства в животном мире. Наиболее существенная черта — социальный способ передачи культуры в обществе, обеспечивающий преемственность поколений. Важнейшей стороной формирования ребенка является освоение им знаний и умений, накопленных в определенной этнокультурной общности. Не преуменьшая значения физического развития, можно утверждать, что большинство жизненных этапов, в том

71

числе взрослое состояние, определяется не только биологией человека, но в большей степени — культурными традициями, нормами и т. д. рассматриваемой общности.

В настоящей работе детство понимается как процесс индивидуального формирования человека. Человек считается взрослым, если закончился процесс воспроизводства его как полноценного члена рассматриваемой этнической общности. Он должен соответствовать всем требованиям, предъявляемым ее взрослым членам. Кроме того, полноправный член общности должен сам осуществлять воспроизводство в различных сферах — материальной, духовной, непосредственного воспроизводства человека. Изучение процессов воспроизводства, форм, в которых они происходят, анализ способов вхождения в культуру, различных видов социализации детей и другие вопросы входят в комплексную проблему “этнология детства”.

Рассмотрим ее общую структуру. Этнология детства имеет сложное многоуровневое строение. Попытаемся проанализировать проблему по двум параметрам — предмету и методу исследований. С точки зрения метода в этнологии детства выделяются традиционно-этнографический, социологический и психологический подходы. Последний, в свою очередь, можно разделить на собственно психологический, этологический, психоаналитический. Другим способом структурирования проблемы является выделение предметных областей в соответствии с типами деятельности, формирующимися в онтогенезе у ребенка (коммуникативная, сенсомоторная деятельность, становление способности к научению, игра и труд).

Имеется еще один важный аспект — теоретический, представляющий собой анализ теоретических проблем. Постановка и решение перечисленных проблем, особенно таких, как, например, “ранний опыт”, интерпретация способности к научению у человека, соотношение природного и культурного в онтогенетическом процессе, принцип единства онтогенетического

72

и филогенетического развития, требуют выхода на более общий уровень теоретико-методологического обобщения.

Начало более или менее планомерных исследований детства относится к концу 20 — началу 30-х годов[63]. Постепенно выделение этнологии детства в самостоятельную проблему явилось естественным следствием исторического развития этнологии в целом. Одним из традиционных предметов изучения последней является семья. А поскольку важнейшая функция семьи — воспроизводство людей, их воспитание и т. д., выделение этнологии детства в самостоятельную область есть отражение дифференциации внутри

этнологии. Еще одним немаловажным фактором, способствовавшим развитию исследований детства в антропологии и придавшим им соответствующую окраску, явилось широкое распространение учения З. Фрейда в США. Детству уделялось значительное место в теории психоанализа. Эдипов комплекс становился универсальным объясняющим принципом детства и своеобразной концепцией онтогенеза. Американские антропологи по-разному отнеслись к психоаналитической теории как в целом, так и в вопросах понимания роли детства. Например, Г. Рохейм апологетически воспринял ортодоксальный вариант фрейдизма и даже усилил степень обусловленности этнокультурных феноменов типичными ситуациями детства. Более критично переосмыслили Фрейда Р. Бенедикт и М. Мид. Именно последняя положила начало фундаментальным исследованиям культур Океании и прежде всего особенностей детства в них. В результате полевых исследований ею были опубликованы книги: “Грядущая эра на Самоа: Психологическое изучение юности примитивных народов для западной цивилизации” (1928) и “Взросление на Новой Гвинее: Сравнительное изучение традиционного образования” (1930)[64], которые получили широкую известность в США. Уже к 1933 г. первая книга М. Мид о Самоа выдержала восемь изданий.

73

Интересные результаты американской исследовательницы дали толчок дальнейшему развитию этнографии детства. Особое значение имеет специальная работа М. Мид, посвященная психологии полинезийского ребенка. Эта работа, так же как и статья М. Мид “Примитивный ребенок”, является своеобразным итогом анализа огромного фактического материала. М. Мид убедительно опровергает тезис Леви-Брюля о дологическом мышлении и уподоблении мышления ребенка мышлению дикаря Ж. Пиаже. М. Мид показывает, что мышление ребенка в примитивных культурах реалистичнее, чем у взрослых (в какой-то степени это касается и развитых стран). Она ни разу не встречала свидетельств тому, чтобы дети приписывали случайному событию сверхъестественное значение. М. Мид считает, что анимистический образ мышления “оказывается детерминирован культурой, потенцией человеческого ума... но не является какой-либо стадией умственного развития”[65].

Важную роль в разработке теоретических проблем этнологии детства играет обобщающий труд М. Херсковица “Культурная антропология”. Для развития этнологии детства теоретические построения М. Херсковица важны тем, что он пытался найти место понятиям, отражающим процесс индивидуального формирования человека в общей системе категорий культурной антропологии.

Рассматривая в “Культурной антропологии” соотношение культуры и человека, соотношение понятий “общество” и “культура”, М. Херсковиц анализирует и процесс формирования человека, применяя для этого два понятия: “социализация” и “энкультурация”. Социализация у Херсковица есть способ вхождения в общество, энкультурация — в культуру. Необходимо заметить при этом, что общество, по Херсковицу, есть и у животных. Соответственно у них присутствует и социализация. Правда, ученый считает, что социализация у людей намного сложнее, нежели у животных. Социализация — часть процесса приобщения человека

74

к традициям в экономике, психологии, религии, эстетике и т. д.

Не будет преувеличением сказать, что энкультурация — одно из центральных понятий его концепции антропологии, и, несмотря на то что не всегда четко видна грань между социализацией и энкультурацией, так же как и между культурой и обществом, все же стремление Херсковица к систематизации ключевых понятий сыграло продуктивную роль

в понимании процессов воспроизводства человека в условиях различных культур. Каково же содержание понятия “энкультурация” у Херсковица? “Каждое человеческое существо, — пишет он, — проходит через процесс энкультурации... так как без него оно не может существовать как член общества”[66]. Основное содержание этого процесса состоит в том, что индивид “усваивает традиционные способы мышления и действия, составляющие культуру, которые отличают его общество от других человеческих групп”. Процесс энкультурации, носящий весьма сложный и комплексный характер, начинается в раннем детстве с приобретения навыков в еде, сне, речи и т. д. Но он не ограничивается только детством: обучение, совершенствование продолжается во взрослом состоянии и прекращается, можно сказать, со смертью человека.

В энкультурации Херсковиц выделяет два уровня: детство и зрелость. На первом этапе главная задача человека — осваивать культурные нормы, язык, этикет. В это время он лишь усваивает предшествующий этнокультурный опыт и практически полностью лишен права выбора или оценки. По словам Херсковица, человек здесь больше инструмент, нежели игрок. Первый уровень энкультурации — это ведущий механизм, обеспечивающий стабильность культуры.

Основная черта второго этапа энкультурации состоит в том, что появляется возможность принимать или отрицать какие-либо утверждения. Возможны также обсуждения, дискуссии, результатом которых могут быть новые представления или даже изменения

в обществе. Иначе говоря, есть возможность творчества, отсутствующая на первом этапе.

Деление энкультурации на два этапа играет значительную роль в понимании эволюции культуры. Ее первый уровень обеспечивает стабильность культуры, “предохраняет ее от неуправляемого роста (развития) в периоды наиболее бурных изменений. В своих более поздних проявлениях, когда энкультурация оперирует на сознательном уровне, она открывает ворота изменениям”[67], предоставляя для этого альтернативные возможности и допуская новые веяния в мышлении и поведении. Взаимодействие двух уровней энкультурации обеспечивает нормальное функционирование и развитие культур.

Выше уже говорилось о традиционно-этнографическом, социологическом и психологическом подходах. Они не являются замкнутыми, жестко отграниченными друг от друга, напротив, предполагают взаимосвязь, взаимообогащение новыми приемами и методами. Но при этом каждый подход сохраняет свою особенность. Самым ранним в этнологии США был традиционно-этнографический подход к детству. Первые исследования детей в различных культурах не имели, пожалуй, до М. Мид самостоятельного значения — они осуществлялись в рамках изучения семьи, систем родства. Ученые описывали способы ухода за младенцем, его кормление, пеленание, не стремясь свести разрозненные данные в единую картину. С начала XX в. исследования детства в США обогатились новыми разнообразными подходами, но и сейчас, в 80-е годы, продолжается традиционно-этнографическое изучение детей. Большое значение имеет анализ обрядов и этапов жизненного цикла, семейных отношений и места ребенка в них. Много внимания уделяется проблеме усыновления (удочерения)[68].

С 40-х годов в этнологии детства значительную роль стали играть эмпирические социологические методы исследования. Большой вклад здесь принадлежит Беатрисе и Джону Уайтинг. Начиная с 1954 г. они

ведут кросскультурные исследования детей в различных культурах. Вместе с группой ученых они выпустили серию книг, посвященных этнологии детства. Одна из последних —

“Дети шести культур: Психокультурный анализ”. Б. и Дж. Уайтинг широко используют в своих исследованиях фрейдистское утверждение о том, что опыт раннего детства влияет на личность взрослого[69]. Для подтверждения этого постулата они используют методику эмпирической социологии. Ввиду последнего обстоятельства работы Б. и Дж. Уайтинг можно отнести и к психологическому и социологическому подходам в этнологии детства.

В более “чистом виде” социологический подход предстает в тотальных кросскультурных исследованиях по созданию мирового этнографического атласа. Эта работа ведется с конца 40-х годов под руководством Г. Мёрдока. Результаты публикуются в журнале “Этнолоджи” с 1962 г. В процессе работы над этнографическим атласом применялись математические методы обработки результатов полевых материалов вплоть до создания математических программ и обработки их на ЭВМ.

Значительное место в кросскультурных исследованиях занимает изучение жизни детей в различных этнокультурных условиях. Их основные темы: младенчество и раннее детство, способы воспитания детей, анализ игр и их роли в жизни ребенка. Не менее важно изучение взаимоотношений детей и родителей в различных культурах. В рамках этой проблемы исследуется характер эмоциональных отношений родителей и детей, зависимость их от пола ребенка, его возраста и пола родителя. Путем стандартного кросскультурного кода Мёрдока и Уайта Р. П. Рохнером и другими учеными был проведен анализ отношений между детьми и родителями в 186 обществах. “Теория родительского разрешения-запрещения, — пишет Рохнер, — это теория социализации, которая пытается объяснить и предсказать основные следствия родительского разрешения-запрещения для поведенческого,

познавательного и эмоционального развития ребенка”[70]. Таким образом, задачей исследования детей в этом аспекте является изучение влияния отношения к ребенку на формирование его как личности в различных культурах. Своеобразной итоговой работой по рассматриваемой проблеме была статья Р. П. и Е. К. Рёнер “Родительское разрешение — родительский контроль: кросскультурные коды”[71]. Как происходит исследование взаимоотношений детей и родителей? Какова общая структура кода? В указанной статье решается конкретная задача создания формализованной картины этнически обусловленного отношения детей и родителей. Выделяются четыре основных типа отношений к ребенку: 1) родительское понимание, теплое отношение и любовь; 2) родительская враждебность и агрессия; 3) родительская индифферентность и отрицание; 4) родительский контроль. Затем основные типы делятся на четыре рубрики по частоте применения: редко (исключительно), иногда, часто, всегда (почти всегда). Это не касается 4-го типа — родительского контроля, который подразделяется на: отсутствие контроля, слабый, твердый, следящий, ограничивающий автономию.

Путем формализации все полученные данные попадают в сводную таблицу, анализируется количественное выражение взаимоотношений между детьми и родителями и сравниваются различные показатели. Описанное исследование — пример социологического подхода в этнологии детства.

Психологический подход к изучению детства в условиях различных культур является важнейшим в этнологии детства. Исторически так сложилось, что именно психология стала основной дисциплиной, изучающей развитие детей. Богатейшие и разнообразные данные экспериментальных исследований развития ребенка дают интересный фактический материал. Кроме того, некоторые направления в психологии детства оказали существенное влияние на этнологию детства, как, впрочем, и на культурную и социальную

антропологию в целом. Это структурно-генетическая психология Ж. Пиаже, психоанализ, концепция К. Лоренца и его последователей, развивающих относительно молодую науку — этологию, а также ее новую форму — этологию человека. Большое влияние на этнологию детства в некоторых аспектах оказывал и оказывает бихевиоризм. Особенно это касается проблемы научения-обучения в формировании человека от новорожденного до взрослого состояния.

Вопрос о характере научения вызвал длительную дискуссию. В настоящее время сосуществуют две полярные точки зрения. Навыки человека, особенно на ранних этапах развития, — результат созревания внутренних генетически определенных механизмов, — это одна позиция. Ребенок учится во взаимодействии с окружающим миром, и в этом процессе формируются его сенсомоторные навыки и более сложные качества, — это вторая позиция. Вопрос о том, что представляет собой научение, неоднократно рассматривался в рамках этнологии детства. Дж. Хонигман связывал возможность научения с двумя основными условиями, “которыми человек отличается от своих ближайших родственников — приматов, — с всеохватывающей способностью учиться и возможностью мыслить символично”[72]. В разное время в культурной антропологии США выдвигалось положение о том, что у человека присутствует инстинкт к учебе, т. е. врожденное, наследственое стремление к обучению. Современные этнопсихологические и этологические работы отвергают столь упрощенный взгляд. Проблема онтогенетического развития человека в условиях различных культур изучается разнообразно и широко в конкретных психологических исследованиях.

Обратимся теперь к характеристике психологического подхода в собственно этнологии детства. Большое место в нем представляют изучение познавательной деятельности ребенка, межкультурный анализ способности к научению в интеллектуально-абстрактной, предметно-наглядной и двигательно-стереотипной

формах[73]. К нему тесно примыкают исследования сенсомоторного развития детей различных этносов, а также анализ особенностей памяти, внимания и других психологических характеристик человека. Важным аспектом психологического подхода в этнологии детства является анализ генезиса и формирования специфики восприятия ребенка в различных этнокультурных общностях. Наиболее известны работы об особенностях восприятия цвета и звука, пространства (предпочтение определенных геометрических форм) у детей и взрослых, их отражение в различных сферах народного творчества[74]. Пристальное внимание ученых привлекает развитие эмоциональной сферы детей различных культур: любви и ненависти, страха и удивления, улыбки и плача. Одним из первых этнопсихологических направлений было изучение влияния опытов детства, способов ухода за ребенком на формирование личности. В 80-е годы XX в. этому аспекту уделяется минимальное внимание, на первый план выдвинулась проблема общения с детьми, особенно в раннем возрасте и до овладения ими членораздельной речью (отношения типа “мать — ребенок”, “родители — ребенок”, “незнакомые — ребенок” и т. д.). Один из примеров исследования отношения “родители — дети” — изучение детского плача и крика. В процессе анализа этого аспекта детства принимаются во внимание возраст ребенка, его этносоциальное и культурное окружение, поведение в различных ситуациях: в отсутствие родителей, в присутствии незнакомых людей и т. д.[75]Подобные работы дают свое ви́дение этносоциокультурных аспектов и изучаемого общества[76].

Этологический подход в изучении детства в рамках более общего психологического подхода начинает свою историю с 60-х годов XX в. Его основная особенность — анализ поведения детей в естественных ситуациях, в то время как представители психологического подхода, как правило, изучают детей различных культур в условиях

эксперимента, ограничиваются в большинстве случаев изучением общих черт и особенностей

80

процесса научения. В рамках этологического направления в этнологии рассматривается более широкий круг вопросов: межкультурное исследование эмоций у детей, анализ эмоционально-психологических состояний, таких, как привязанность, страх, преданность, агрессивность. Важную роль играет анализ формирования межличностных связей в раннем детстве. По-новому в этоэтнологии рассматривается вопрос о влиянии раннего детства на формирование человека. Как отмечает Э. Бургиньон, в изучении раннего детства «имеются громадные отличия между современной ориентацией и работами "классического" периода "культура-и-личность"»[77]. По ее мнению, в современных сравнительных исследованиях нет попыток объяснить поведение взрослого из его раннего опыта в младенчестве. Они направлены на различные аспекты психологического развития, межличностных контактов и т. д.

Подводя итог общей характеристики современного изучения детства, значительную часть которых составляет этологический подход, Э. Бургиньон отмечает две существенные его отличительные черты по сравнению с 30—40-ми годами. Первая — это большой интерес к "проблемно ориентированным исследованиям, вторая — тенденция к обобщению в противовес тезису об уникальности человеческих культур, несвязанности их между собой, широко распространенному ранее"[78]. Примером современного целостного изучения детей в условиях "естественных" культур могут служить работы американского ученого М. Дж. Коннора[79]. Отметим также, что этологические исследования детства отличаются детальной разработкой методик и способа обработки полученных результатов.

И в современных, и в традиционных культурах предметом особо пристального внимания этоэтнологов является период раннего детства — от рождения до овладения речью. Дети в это время находятся на стадии сенсомоторного развития, а форма общения с окружающими носит преимущественно невербальный

81

характер. Изучение невербальных форм коммуникации, их генезис в детстве — специфическая область этологического подхода в этнологии детства. Она включает исследование становления эмоций у детей, особенности жестов, мимики, форм проявления чувств в различных культурах. Наиболее всесторонне проблема эмоционального взаимодействия, генезиса эмоций у детей и у взрослых получила отражение в работах П. Экмана и его соавторов[80].

Этологический подход к детству отличает также детальная разработка терминологического аппарата — средства для объективной фиксации результатов исследования с целью последующего сравнения развития детей различных культур и выявления у них общечеловеческих и специфических характеристик. Так, например, в статье Ч. Р. Браннигана и Д. А. Хамфриза приведен список 136 (!) терминологических сочетаний для описания разнообразных эмоциональных состояний детей, встречающихся в процессе эмпирических исследований. Только улыбок авторы выделяют 10 видов[81]. В 30—40-е годы не было необходимости в столь разработанном понятийно-терминологическом аналитическом аппарате, так как акцент делался на изучение уникальности того или иного народа в терминах его культуры.

Важную роль в эмоциональной выразительности ребенка играет мимика (взгляд, улыбка), представляющая собой важнейший способ коммуникации для детей в младенчестве. Глаза ребенка приобретают осмысленное выражение в возрасте 4—6

недель. При достаточном внимании в них можно прочитать массу оттенков и значений, ответы на все вопросы, поставленные родителями, а также просьбы и эмоциональную оценку наличной ситуации: одобрение, несогласие, радость, печаль, удивление, внимание и т. д. Сложнейшей формой ответа и вопроса является улыбка ребенка — одна из первых форм эмоционального общения, чистая и непосредственная, но, увы, столь редкая в таком качестве у взрослых. Ребенок улыбается

82

всем лицом и особенно глазами. Улыбка — важнейшая форма эмоционального и невербального общения со взрослыми.

Феномен улыбки не получил в достаточной степени исчерпывающего и разностороннего объяснения в работах специалистов. Но сам факт выделения его в предмет специального и межкультурного изучения — весьма примечательное явление в этнологии детства и отражает осознание важности исследования этой сферы[82].

Более сложная форма поведения и эмоционального состояния, формирующегося в самый ранний период жизни ребенка, — привязанность, одно из проявлений которой — "комплекс оживления" — радости младенца при встрече с родителями. Привязанность — это форма поведения ребенка, состоящая в выражении "радости" — одобрения улыбкой, звуками, определенными движениями в присутствии близких людей и грусти, призыва плачем при их отсутствии. Отношение привязанности отражает необходимость общения младенца со взрослыми и составляет одно из фундаментальных оснований социального взаимодействия. В процессе изучения привязанности было выделено несколько ее видов. М. Айнстворт считает, что их три: устойчивая, неустойчивая и отсутствие привязанности. Такая классификация была проведена на основании трех аспектов отношения матери к ребенку: "обобщенный объем внимания к ребенку, удовольствие от кормления грудью, объем знаний о своем ребенке"[83]. Один из важнейших аспектов изучения привязанности — анализ формирования избирательности, направленности на определенный объект[84].

Как выявили наблюдатели, формирование избирательности, узнавание объекта привязанности обнаруживается уже у двухмесячных детей. Избирательное отношение к окружающим означает деление их на знакомых и незнакомых. Отношение к незнакомым, а также страх перед ними на фоне привязанности к родителям — интересная и сложная проблема этологического

83

изучения детства[85]. Отмечается, что способность узнавания, выделение знакомого от незнакомого появляется намного раньше, чем страх перед незнакомым[86]. В чем причина боязни незнакомых и в то же время интереса к ним у детей? Этот вопрос пока далек от решения, и в настоящее время имеются лишь гипотетические предположения.

По мнению некоторых ученых, беспокойство, страх перед незнакомыми — врожденная черта человека, поскольку она проявляется у детей, не имевших отрицательного опыта общения с "чужими". Из этого они делают вывод о том, что "существуют какие-то исходящие от человека сигналы, одни из которых вызывают настороженность, а другие настраивают человека на дружеский лад. Личное знакомство в значительной степени блокирует механизм тревожности. Поскольку при постоянных личных контактах человек принимает уже знакомые сигналы, люди, живущие среди родственников и друзей, не испытывают напряжения"[87]. Но при этом не учитывается то обстоятельство, что некоторые дети боятся не всех незнакомых, а выборочно. Именно здесь заключена загадка коммуникации в невербальных формах как среди детей, так и среди взрослых. Как происходит отбор "хороших" незнакомых от "плохих" — вот в чем вопрос. Что это за таинственные сигналы, в какой форме они передаются? В этой же плоскости лежит анализ

проблемы взаимоотношения человека и животных. Почему на одних людей у животного положительная реакция, а на других отрицательная? И наконец, в 2—3 месяца дети, по крайней мере некоторые, улыбаются любому человеку, а в 6—8 месяцев уже формируется избирательное отношение к людям. В чем смысл этого процесса?

Кроме того, необходимо больше внимания уделить потребности к общению, стремлению к новому, которое также формируется в раннем возрасте, понять, как и почему появляются новые знакомые, суть процесса их превращения в знакомых. При анализе коммуникации

84

людей нельзя забывать, что чаще всего она осуществляется и в вербальной, и в невербальной формах. Между взрослыми — знакомыми и незнакомыми — и ребенком происходит общение на различных уровнях. Со стороны ребенка до овладения языком — невербальная коммуникация, со стороны взрослых — оба указанных типа общения. Можно согласиться с гипотезой о существовании каких-то сигналов на невербальном уровне, возникающих у людей в процессе общения. Но почему же не предположить, что сами слова также выполняют аналогичные функции, а именно настраивают на дружеский или враждебный лад.

Изучение привязанности, страха, отношение к незнакомым, формирование первичных форм социального взаимодействия — составляющие общей проблемы исследования влияния раннего детства на развитие человека. Нельзя полностью согласиться с Э. Бургиньон в том, что ранний опыт не представляет интереса для современных исследований детства. Действительно, ученые отказались от прежней формулировки проблемы; само содержание, вкладываемое в выражение “ранний опыт”, изменилось, преследует иные цели, осуществляется другими методами. Прежде всего в рамках этологического подхода не ставится задача из отдельных черт детства вывести особенности характера отдельной личности или тем более отдельного народа. В поле зрения этоэтнологов включаются не только особенности, специфические для данной этнокультурной системы, но и общечеловеческие характеристики раннего детства.

В соответствии с этим выделяются два уровня действия раннего опыта: общего на уровне этнокультурной системы и особенного на уровне индивида. Первый связан с влиянием принятых в этнокультурной системе стереотипов воспитания детей на характеристики всех взрослых членов общности, второй касается соотношения раннего опыта отдельного человека и его индивидуальных отличий в зрелом состоянии[88].

85

Таким образом, ранний опыт анализируется в двух аспектах: его влияния на различия внутри общностей и между общностями. В современном изучении этой проблемы выделяют четыре основных направления исследований: экспериментальные исследования раннего опыта, экстраполяция данных, полученных при изучении животных, разработка методологии и анализ взаимодействия (дети — дети, дети — взрослые и т. д.).

Важнейшую роль в анализе влияния раннего опыта на развитие личности играет период наибольшей взаимной чувствительности матери и ребенка (“сензитивный период”, по определению М. Клауса и Дж. Кеннела). В процессе исследований, проведенных в США и Гватемале, выяснилось, что дети, имевшие более тесный и частый контакт с матерями, показывают более высокие результаты по шкале коэффициента интеллекта, лучше решают задания на понимание, чем те, кто были лишены полноценного общения[89], т. е. взаимодействия с людьми в вербальной и невербальной формах (разговор, эмоциональное взаимодействие, игра и т. д.). Отсутствие человеческого общения, только кормление и уход за ребенком могут привести к умственной отсталости. Недостаточное

внимание к ребенку, "госпитализм", по мнению М. Клауса и Дж. Кеннела, может стать причиной ряда болезней[90]. Часть исследований раннего детства в этоэтнологии посвящена последствиям травматических ситуаций в раннем детстве. Такого рода события накладывают отпечаток не только на особенности характера, но иногда приводят к душевным расстройствам. Например, в исследованиях депрессии у детей в Лондоне было показано, что девочки, потерявшие мать в раннем возрасте, с большей вероятностью могут впасть в это состояние, чем остальные[91].

Очень важное значение для индивидуального становления ребенка в первые месяцы жизни имеет установка родителей на желаемый ими образ его поведения. Этой задаче были посвящены, например, работы, в которых анализировалось, как представляют себе

86

родители характеристики "нормального" ребенка в США и Японии[92]. В США младенец с рождения рассматривается личностью со своими потребностями и желаниями, которые должны быть поняты и по возможности удовлетворены. В Японии же младенец — часть матери, он лишен психологической самостоятельности. "Она знает, что лучше для ребенка, и нет необходимости с его стороны заявлять ей о своих потребностях"[93]. С разными подходами к пониманию развития ребенка связан и желаемый стереотип его поведения, прямо противоположный в США и Японии. В США "мама желает видеть его радостным, лепечущим, активным, исследующим мир вокруг себя, а в Японии она хочет, чтобы он был тихий, неактивный и замкнутый". Уже в 3—4 месяца младенцы в двух различных странах приучены вести себя в соответствии с моделями, принятыми в них. «Таким образом, — делает вывод У. Каудил, — культура может "врасти" в индивида... уже трех месяцев от роду»[94].

Особое значение для исследования проблемы раннего опыта имеет общетеоретическое ее осмысление: соотношение культурного и природного, понимание процесса развития и т. д. Ставится также вопрос об интерпретации явлений, противоречащих положениям концепции раннего опыта. В качестве таковых крупнейшая английская исследовательница раннего детства Дж. Данин приводит факт сохранения детьми из детских домов способности "глубокой привязанности, хотя их раннее детство носит, как правило, травматический аномальный характер".

Анализ и объяснение фактов, не соответствующих концепции раннего опыта, осуществляются путем не только и не столько проведения новых, более тщательных эмпирических исследований, сколько совершенствования теоретических конструкций, уточнения содержания основных понятий. Наиболее сложной и фундаментальной теоретической проблемой в изучении ребенка в раннем детстве и в последующие периоды является понимание содержания процесса развития.

87

Дж. Данин, например, не согласна с примитивным пониманием развития, распространенным в трудах, посвященных раннему детству. Она критикует положение о том, что "развитие ребенка осуществляется аналогично росту дерева, и ранние события, рассматриваемые в качестве основы или ствола дерева, имеют большее значение, чем поздние"[95].

Развитие ребенка с младенчества рассматривается рядом ученых в качестве социокультурного процесса. Среди них У. Каудил, К. Тревартен, Дж. Данин и некоторые другие. "Модели социального взаимодействия с самого раннего детства, — пишет Дж. Данин — часть культуры". "Образцы пеленания, кормления, разговоры и игры с ребенком есть часть культуры, в которой растет младенец". Дж. Данин не согласна с положением о том, что общество охотников-собирателей свободно от культуры, более

биологично, чем наше, поскольку “люди — создатели культуры... она есть природа человека”.

Данин отводит изучению детей определяющую роль в познании человека. “Мы лишь начали понимать человеческое развитие, — пишет она, — когда стали изучать детей в их реальном социальном мире”[96]. Как и другие исследователи, Дж. Данин не отрицает существенной роли биологических предпосылок и врожденных факторов. Но ее позиция в вопросе соотношения природного и культурного, так же, как и, например, тезис У. Каудил о “врастании” ребенка в культуру в возрасте 3—4 месяцев, значительно отличается от концепции Р. Мастерса, в которой акцент делается на природный фактор. Таким образом, в детстве в рамках этологического подхода мы можем выделить две тенденции. Одна из них концентрирует внимание на биологических предпосылках, роли наследственного фактора в развитиии ребенка, другая рассматривает детство в первую очередь как социокультурный процесс. Правда, при этом необходимо отметить, что обе тенденции содержат стремление синтезировать все факторы, участвующие в становлении

88

ребенка. Ранний опыт — специфическая проблема психологической антропологии, неотъемлемая часть этнологии детства. Она предмет не только этологического подхода: влияние раннего периода детства анализируется в рамках психологических (экспериментальных), а также социологических исследований детей различных культур[97].

Наряду с членением этнологии детства согласно методологическим установлениям той или иной науки важную роль в ней играет способ структурирования проблемы в соответствии с формами деятельности, которыми ребенок овладевает в детстве. К последним относятся: коммуникативная, сенсомоторная, развитие способности к научению, игра и труд. Вопросы, связанные со становлением форм коммуникации и эмоционального развития, а также способности к научению, уже затрагивались в предшествующем анализе. Обратимся теперь к рассмотрению назначения и функций игры и труда, их роли в различных сообществах.

При анализе игр обычно выделяются следующие их типы или классы. Игры физические, в которых результат определяется моторной активностью, игры стратегии, детерминируемые выбором возможных способов действия, и игры случая, удачи, в которых результат определяется какими-либо неконтролируемыми обстоятельствами[98]. Возможны и другие подходы к классификации игр. Например, у Э. Г. Эриксона представлена иная типология игр. Он также выделяет три их класса: “аутокосмическая игра, направленная на собственное тело, микросферическая игра, имеющая предметом игрушки, и макросферическая, направленная в мир играющих”[99].

Изучение игр предполагает рассмотрение различных аспектов взаимодействия этого вида деятельности с другими и влияние его на формирование личности в определенной этнической общности. В рамках этнологии детства исследуется связь игр с развитием интеллектуальных способностей, с обучением, стереотипами

89

поведения, характером фантазии и воображения. Значительное внимание уделяется также влиянию игр, присутствующих в той или иной культуре, на осуществление процесса энкультурации в целом. Например, в статье М. Робертса и Б. Саттон-Смита “Воспитание детей и участие их в играх” основным предметом исследования является выяснение “соотношения между различиями в воспитании и играми”[100].

На игры в детстве ложится многообразная функциональная нагрузка. Одна из важнейших функций игры у детей, как, впрочем, и у взрослых, — компенсаторная. В играх реализуется и одновременно контролируется агрессивное поведение. В игре дети

овладевают многими навыками, имеющими этнические особенности. Это касается форм общения со сверстниками (отношение “дети — дети” во всем многообразии), овладения первыми формами трудовой деятельности. Именно в игре они копируют и воспроизводят мир взрослых определенной этнической общности. Основное значение игры в этом аспекте очень точно определил Дж. Хонигман в связи с анализом теории игры Э. Эриксона. Он рассматривал ее как процесс, в котором ребенок учится проверять и воссоздавать реальность через модели ситуаций, копирующих реальную жизнь в обществе[101].

Особое значение игры имеют для развития фантазии и воображения, форм их проявления и особенностей содержания. Некоторыми авторами, например Робертсом и Саттон-Смитом, отмечается связь между игрой определенного типа и фольклором исследуемой этнической общности. Они считают, что аналогия игр в крупном масштабе — социальное поведение, а в малом — фольклор[102]. В 60—80-е годы детская игра — предмет исследования самых различных направлений в этнологии[103].

Другая важнейшая форма деятельности, формирующаяся в детстве, — труд. Первоначально он существует в рамках игр, хотя с самого раннего детства можно выделить элементы трудовой активности в чистом

90

виде. Возраст, с которого труд становится по крайней мере равноправной формой деятельности по сравнению с игрой, сильно различается по культурам. В традиционных обществах ребенок вовлекается в процесс производственной деятельности намного раньше, нежели в современных.

Исследователей беспокоит тот факт, что в связи с объективными (переменчивая экономическая конъюнктура) и субъективными (отсутствие четкой цели в воспитании — привлечение к труду в детстве) причинами определенное количество детей, а впоследствии и взрослых не являются участниками производственно-трудовых процессов практически ни в каких его формах. Тем самым в человеке остается несформированной и нереализованной в полном объеме его способность и существенная черта — труд.

Основными вопросами, анализируемыми при изучении труда в детстве, являются: мотивы трудовой деятельности у детей различных культур, время начала трудовой деятельности, соотношение игры и труда как по времени, так и по значению, структура и виды детского труда. На основе разнообразного конкретного материала делаются попытки объяснения специфики участия детей в труде в той или иной культуре[104].

Рассмотрению труда в детстве в различных его аспектах посвящена и обобщающая статья Р. Г. и Р. Л. Мунро и Г. С. Шиммин “Детский труд в четырех культурах: детерминанты и следствия”. Основная задача этого исследования — путем систематических наблюдений детей (от трех до девяти лет) в рамках различных культурных традиций выяснить детерминирующие факторы и содержание социопсихологического воздействия труда в детстве. В статье развиваются два основных тезиса: первый — дети работают там, где они имеют экономическую ценность, т. е. семья и сообщество в целом нуждаются для своего существования в продукте, производимом детьми как в натуральной, так и в товарной форме; второй — участие в

91

труде оказывает влияние на характер развития личности[105].

Во всех четырех рассматриваемых общностях из Кении, Белиза, Американского Самоа и Непала дети вовлекаются в трудовой процесс рано. Уже в три года различного рода обязанности занимают до 10% времени, а к девяти годам дети трудятся до трети своего внешкольного времени.

При анализе детского труда авторы исследования выделили три категории работ: 1) уход за детьми; 2) все категории работ, кроме ухода за детьми и оплаченного труда (домашняя работа и труд по поддержанию существования); 3) общий показатель характера детского труда (сюда входят первые две категории и еще оплачиваемая работа, товарный труд).

В процессе анализа детского труда в четырех культурах были обнаружены существенные и интерпретируемые корреляции между вовлеченностью в тот или иной тип труда и видами поведения детей. Наиболее часто употребляемы в исследовании три основных из них — "социабельность", "потребность в помощи" и "способность взять ответственность на себя".

При сравнительном анализе труда и видов поведения детей выяснилось, что работающие дети предпочитают образцы взаимодействий, аналогичные типам труда, в которые они преимущественно вовлечены. Например, девочки, ухаживающие за детьми, переносят часть выработанных в этом процессе поведенческих стереотипов на всех детей младше себя. Было замечено также, что мальчики, занятые тяжелым трудом, чаще проявляют готовность взять ответственность на себя. Эта же связь обнаруживается и при выборе игр.

Окончательный вывод авторов статьи: "уровень детского труда детерминирован экологическим окружением и, в свою очередь, является одним из источников формирования характера ребенка", "труд детей может влиять на их социальное поведение"[106].

Р. Г. и Р. Л. Мунро, Г. С. Шиммин доказывают тезис о связи между типами труда и предпочитаемыми детьми

моделями взаимодействия друг с другом. Если формулировать это положение по-другому, то в процессе труда ребенок в традиционных обществах овладевает формами социального взаимодействия, которые затем использует вне трудового процесса в различных формах поведения с детьми и взрослыми. В современных обществах освоение социального опыта взрослых в большинстве случаев происходит в играх, где моделируются различные ситуации социального взаимодействия, а труду здесь, особенно в возрасте от трех до девяти лет, отводится, как правило, минимальная роль. И все же и в современных обществах труд в детстве, особенно в производительных формах, призван играть значительную роль в воспитании подрастающего поколения, в процессе формирования человека.

В истории науки неоднократно отмечались параллелизм, единство, но не тождество процессов антропосоциогенеза и онтогенеза, различные мыслители обращались к аналогии детства человечества и отдельного человека. В зрелой форме такой подход представлен в "Феноменологии духа" Гегеля. Предметом сравнительного анализа у Гегеля является человеческое сознание — родовое и индивидуальное. Ф. Энгельс писал, что "Феноменологию духа" можно назвать "отображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием"[107]. Сам Энгельс также поддерживал идею единства антропосоциогенеза и онтогенеза, правда, в несколько иной формулировке: "...духовное развитие ребенка представляет собой лишь еще более сокращенное повторение умственного развития... предков, — по крайней мере более поздних"[108].

Принцип единства родового и индивидуального развития — наиболее общий в исследовании процессов, происходящих в детстве. Важен он и для этнологии детства. Различное содержание, вкладываемое в

параллельное рассмотрение фило- и онтогенеза, оказывает существенное влияние на понимание детства, его роли в жизни человека или целой этносоциальной общности. В этнологии США аналогия между родовым развитием человечества и индивидуальным — личности — также получила распространение в исследованиях А. Кардинера, М. Херсковица, А. Халлоуэлла, Дж. Хонигмана и других ученых, особенно тех, кто тяготеют к этнопсихологическому и этологическому направлениям. Из европейских ученых, использовавших этот принцип в своих работах, нельзя не упомянуть Э. Дюркгейма, К. Леви-Строса и З. Фрейда.

Принцип единства фило- и онтогенеза получил права гражданства в этнопсихологии США благодаря влиянию З. Фрейда, у которого он является одним из центральных теоретических постулатов. Стержневой идеей концепции Фрейда было свести все культурное (социальное) к индивидуально-психологическому. Индивидуальная психика, в свою очередь, представляла тот или иной аспект невротического поведения. Соответственно даже масштабные социальные явления рассматривались по аналогии с патологией индивида. Например, религия — невроз человечества, в разрезе рассматриваемого вопроса это означает отождествление человеческой истории и разнообразных этнокультурных явлений с детскими неврозами. Человеческая история проходит те же ступени, что и развитие невротического субъекта в детстве.

В 60—80-е годы в этнопсихологических исследованиях принцип единства филогенетического и отногенетического развития получает распространение в многообразных формах выражения. В этнологии в достаточной степени представлена тенденция к пониманию этнокультурного, филогенетического (родового) как природно-наследственого. В своем крайнем выражении она принимает реакционные формы и служит оправданием различных форм геноцида, расизма, в том числе создания и применения этнического (биологического) оружия.

В случае выделения у человека в какой-либо степени особого способа передачи культурного (социального) по сравнению с природно-генетическим принцип единства родового (общего) и индивидуально-этнического (особенного) приобретает новое содержание и может быть использован по крайней мере в трех аспектах: как *логический*способ рассмотрения в единстве общих (родовых) и особенных (личностных, этнопсихологических) качеств; как *исторический* принцип рассмотрения (и реконструкции) в единстве процесса антропосоциогенеза (происхождение рода) и онтогенеза (формирование индивида); как *динамическо-интегративный* способ анализа человека (общества, этноса) в единстве их генезиса, воспроизводства и функционирования. Еще раз хотелось бы подчеркнуть, что анализ детства в этнологии есть в большинстве своем исследование того, как индивид (онто) входит в определенную этнокультурную систему (фило). В этом процессе ребенок одновременно приобретает качества, общие всем людям, и этнокультурные особенности[109].

Итак, детство в этнологии изучается в самых разнообразных направлениях. Но, несмотря на многочисленные работы о детстве в условиях различных культур, сделано очень мало попыток целостного рассмотрения этого вопроса, анализа этнологии детства как многоуровневой проблемы в единстве эмпирического и теоретического аспектов. Остановимся на двух исследованиях.

Э. Бургиньон в книге “Психологическая антропология” специально анализирует детство как проблему современной этнологии[110]. Стремление к теоретическому осмыслению указанной проблемы присутствует у О. Дона в его установочной статье “Этнологические

исследования детей". Он делит все исследования детства на три категории: ребенок, рассматриваемый как объект, ребенок — субъект изучения и анализ культуры с позиции мира детей. Последний аспект особенно важен, по мнению О. Дона, ибо "этнологическое

95

исследование детей может быть использовано как ключ к пониманию... культуры на более общем уровне"[111].

Детство, как показано выше, — важнейший период в формировании человека. И дело здесь не только в воздействии раннего периода становления человека на его взрослое состояние. Сами дети играют значительную, а порой решающую роль в формировании характера взрослых. Кроме того, взрослые видят в детях одновременно свое будущее, продолжение самих себя и прошлое. Картины детства, его радости и переживания имеют катарсическую функцию именно для сформировавшейся личности. Воспоминания детства — это универсальный механизм развития, память человека. Воспоминание же о детстве общности, народа как о необходимом периоде, стадии его развития — это память этноса, его фольклор, произведения эпического характера. Стихийное творчество народа на ранних этапах исторического развития представляет собой неповторимые образцы отражения мира в образно-поэтической форме. Непосредственное отражение мира в сознании детей — это также весьма ценное свойство для взрослых, образец, достойный подражания.

Разве не радует взрослого "наивность ребенка, — замечает Маркс, — и разве сам он не должен стремиться к тому, чтобы на более высокой ступени воспроизвести присущую ребенку правду?"[112]

Теоретические ориентации и перспективы развития психологической антропологии

В процессе анализа психологического направления в антропологии США были очерчены границы, определены некоторые предметные области и прослежены пути его эволюции. Один из важнейших аспектов

96

трансформации психологической антропологии — модификация теоретических ориентаций. Этот процесс сложен и многообразен, он во многом обусловливает характер и направленность исследований указанной области науки и в известной мере детерминирует ее будущее развитие. Речь здесь идет о смене типов психологических теорий, на содержание и идейную ориентацию которых, в свою очередь, воздействуют метатеоретические установки различных философских систем, например экзистенциализм, неопозитивизм и др.

Влияние, оказываемое психологическими теориями, принимает разнообразные формы. Это проявляется в различном понимании человека, личности, культуры, отношении к бессознательному, объяснении механизмов активности личности и т. д. Выбор психологической теории определяет и основные параметры научно-познавательного процесса в психологической антропологии: модификацию или изменение предметной области, трансформацию и совершенствование методик, интерпретацию полученных результатов.

Как уже отмечалось, большое воздействие на развитие психологического направления оказал психоанализ. С 30-х годов психоанализ претерпел значительные изменения — от

своих классических форм до неофрейдизма. Фрейдизм сыграл решающую роль в соединении принципов психологического и антропологического анализа, хотя в настоящее время утратил эту роль. Ему на смену пришли новые варианты психоанализа, содержащие в себе отказ не только от абсолютизации сексуального фактора, но и от ведущей роли бессознательного в поведении человека. Это означало радикальный переворот в психоанализе, связанный с поиском в его рамках новых направлений исследования и способов объяснения поведения человека вообще и в условиях различных культур в частности.

Одним из тех, кто осуществил столь значительную трансформацию, является Э. Фромм. Он акцентирует

97

внимание на сознательной деятельности человека в противовес инстинктивно-бессознательной в классическом психоанализе. Правда, при этом, по мнению ученого, бессознательное по-прежнему играет важную, хотя и подчиненную, роль в жизни человека.

Гуманистическая психология — третье направление в психологии (помимо бихевиоризма и психоанализа). Она представляет собой наиболее новую общетеоретическую программу и стратегию исследований психологической антропологии. Главное ее отличие от психоанализа состоит в том, что ученые-гуманисты в изучении человека исходят из здоровой полноценной личности. Их интересует процесс развития, совершенствования способностей человека. “Человек должен стать тем, кем может быть”[113] — вот цель “положительного психоанализа” А. Маслоу, “отца” гуманистической психологии. Философские источники этого направления — феноменология Э. Гуссерля и экзистенциализм М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра и А. Камю. Крупнейшими представителями гуманистической психологии, кроме А. Маслоу, являются Э. Фромм, К. Гольдштейн, Г. Олпорт, К. Роджерс.

Термин “гуманистическая психология” появился в 1958 г., хотя первые подходы к созданию гуманистических теорий личности А. Маслоу и Г. Олпорта относятся к началу 40-х годов. Предметную область нового направления составляют малоисследованные особенности человеческой личности: творчество, любовь, игра, чувство юмора, сердечность и обаяние, внутренний мир человека, самоактуализация, высшие ценности бытия, высшие переживания и др. Основная сфера исследований — явления сознания, сознательный опыт, переживания сознания, представляющие собой первейшие данные, не нуждающиеся в обращении к объясняющим их первопричинам. Таким образом, наибольшее внимание в гуманистической психологии уделяется изучению субъективных переживаний личности. При этом подчеркивается, что сознание имеет свои собственные закономерности, т. е. качественное

98

своеобразие, несводимое к физиологии и биохимии человеческого организма. В таком подходе выражается антиредукционистская направленность гуманистической психологии.

Основной способ исследования субъективного мира человека — опытно-феноменологический, состоящий в познании того или иного явления в фиксируемый момент пространства и времени (“здесь” и “сейчас”). Под влиянием гештальтпсихологии К. Левина в гуманистической психологии получил широкое распространение принцип интегративного понимания человека как целостного индивида, функционирующего в единстве “души” и “тела”. Три рассмотренных выше методологических принципа (антиредукционизм, феноменологический подход к изучению предмета и целостность рассмотрения человека) дополняются двумя существенными для ее понимания

положениями: утверждением о том, что важнейшая черта человека — стремление к свободе, и тезисом о принципиальной неполноте определений природы человека ввиду сложных взаимоотношений между его сущностью и существованием. Применение принципов экзистенциализма в психологии США — явление совершенно новое, так как этот тип философии мало распространен в стране в отличие от психоанализа и неопозитивизма. «Экзистенциализм, — считает один из исследователей гуманистической психологии — Дж. Шаффер, — может быть рассмотрен как специфическое применение феноменологии к тем аспектам индивида, которые обычно выражаются в психологии терминами “мотивация” и “личность”: как индивиды соотносят себя со Вселенной, с другими людьми и со своими собственными попытками открыть действительные ценности?»[114]. В гуманистической психологии применяется и специфический для экзистенциализма понятийный аппарат: “сущность” и “существование”, “бытие” и “небытие” и др. Таким образом, новое направление в психологии США можно представить как синтез “положительного” психоанализа и

экзистенциализма, а также теоретических принципов гештальтпсихологии и феноменологического метода исследования. Однако разработка и использование экзистенциалистских категорий при изучении особенностей личности в современных и традиционных культурах в рамках психологической антропологии во многом еще дело будущего.

В 60—80-е годы гуманистическая психология служит теоретическим ориентиром для некоторых областей психологической антропологии. Это общетеоретические вопросы, связанные с мотивацией поведения человека, исследование соотношения нормы и патологии, особенностей психотерапии в различных культурах и др. Но главное во взаимодействии гуманистической психологии с психологической антропологией состоит не в ее влиянии на конкретные области этнологии, а в том, что этот тип психологической теории представляет собой определенную научную программу, стратегию исследований, которая, вероятно, получит более полную реализацию в будущем.

Основным звеном этой программы является концепция А. Маслоу, который, по мнению, например, Дж. Хонигмана, является полноправным представителем психологического направления в этнологии США. (Сам он считал себя учеником Р. Бенедикт.) Он разработал концепцию, центральное место в которой занимает иерархия потребностей, определяющих поведение человека[115]. Американский психолог выделяет пять иерархизированных уровней потребностей: физиологические, потребность в безопасности и самосохранении, в общении и любви, самоутверждении и признании, самоактуализации. Потребности являются одновремено и целями человека, т. е. они носят динамический характер. Физиологические потребности — это необходимые условия, обеспечивающие функционирование человеческого организма. Потребность в самосохранении, безопасности, мире также важнейшее условие человеческого существования на уровне индивида, общности, человечества в целом. Потребность

в любви и общении он считает неотъемлемым качеством человека, отсутствие подобных потребностей — признаком патологии. “Кто сказал, — восклицает А. Маслоу, — что недостаток любви менее важен, чем недостаток витаминов?”[116] При этом психолог-гуманист подчеркивает, что любовь — не синоним секса. Секс он относит к физиологическим потребностям, а сексуальное поведение подчинено любви и привязанности как наиболее развитым формам взаимодействия людей. Проявлением этого же типа потребностей служит необходимость общения с другими людьми, без

которого человек не может существовать ни органически (физиологически), ни духовно. Кроме указанных трех типов потребностей, все люди стремятся к самоутверждению и признанию. А. Маслоу подразделяет этот тип потребностей на два вида. Первый — желание самоутверждения, достижения выбранной области деятельности свободы и независимости. Второй — стремление к репутации и престижу, ценности и признанию в глазах окружающих[117]. И наконец, высшим родом потребностей А. Маслоу считает самоактуализацию — желание самовыражения, тенденцию к реализации своих потенциальных способностей и беспрерывное совершенствование их. “Одним из моментов самоактуализации являются высшие переживания — способность увидеть мир с детской непосредственностью, радость творчества, объединяющая ученого, художника, изобретателя, мгновения экстаза, которые нельзя купить”[118].

Психологическая теория А. Маслоу стала методологическим ориентиром в изучении широкого круга вопросов для многих исследователей психологического направления. В своих работах американский ученый неоднократно анализировал проблемы, входящие в область исследований психологической антропологии, с позиции своей теории. Так, соотношение культуры и личности он рассматривал сквозь призму понятия “доминантность”, одного из важнейших в его теории. А. Маслоу показывает, что желание доминировать,

101

доминантное поведение и статус изменчивы в различных обществах. Эта изменчивость детерминируется культурными факторами, степенью сложности социальной структуры общества. А. Маслоу выделяет и общие моменты, присущие доминантному поведению во всех культурах. Подобный подход уже получил отражение в исследованиях психологической антропологии[119].

А. Маслоу по-новому формулирует проблему соотношения нормы и патологии. Наряду с анализом психопатогенеза, который он интерпретирует как подавление основных потребностей, американский психолог исследует новый аспект этого соотношения, выраженный понятиями “метапотребность” и “метапатология”. Метапотребности — стремление к ценностям бытия: истине, красоте, совершенству, всесторонности, самоактуализации. “Их подавление порождает определенный тип патологий, — пишет А. Маслоу, — которым я дал название метапатологий. Это заболевания души, которые происходят, например, от постоянного проживания среди лжецов и потери доверия к людям”. Таким образом, наряду с традиционными типами патологий (психозы и неврозы) ученый предлагает еще один, особый тип, близкий к неврозам, но имеющий свою специфику. “Люди, которых мы называем больными, — пишет А. Маслоу, — это люди, которые не являются тем, кто они есть, это люди, которые построили себе всевозможные невротические защиты против того, чтобы быть человеком”[120].

Кроме рассмотренных выше проблем, А. Маслоу касался в своих исследованиях и других вопросов, представляющих предметную область психологической антропологии. Например, он считал важнейшей задачей изучение соотношения динамических потребностей и этнокультурных моделей поведения. В плане развития этнопсихологических исследований А. Маслоу выдвинул идею о применении его обобщенной иерархии потребностей в качестве методологии изучения личности в различных культурах[121].

102

Значительное влияние на развитие этнологии в 60—80-е годы оказала этологическая теоретическая программа. Она уже стала основой целого направления изучения этнокультурных особенностей человека в рамках психологической антропологии.

Общетеоретическая позиция этологов в понимании человека несводима ни к социальной, ни к биологизаторской ориентации. Цель этологической концепции человека и культуры — вывести социальное (культурное) из биологического, природного. Исследователи этого направления считают, что в человеческом обществе взаимодействуют два вида изменений: более быстрые — культурные и медленные — биологические. На основе этих изменений этологи выделяют филогенетические и культурные стереотипы поведения, образующие во взаимодействии важнейшую область исследования. В процессе сравнительного анализа филогенетических и культурных ритуалов они пытаются ответить на вопрос, что же все-таки наследует человек, в чем конкретно состоит влияние генетического фактора, как осуществляется в процессе онтогенеза человека соединение его филогенетических и культурных черт. Этологи, как и представители гуманистической психологии, видят, что капиталистическое общество больно и нуждается в лечении. Современное позднебуржуазное общество, по их мнению, носит репрессивный характер и имеет адекватную ему репрессивную культуру, направленную на подавление и упразднение всех форм человеческого в человеке. Основное средство в борьбе с социальными недугами — большая гуманизация отношений между людьми.

Несмотря на существенные различия в исходном пункте, направлении и задачах исследований, этологическая и гуманистическо-психологическая научные программы имеют сходные черты. Наиболее значительными из них представляются вывод о необходимости гуманизации современного общества, поиск сил, способных осуществить это преобразование, и проекты будущего гармоничного общества.

В связи с повышением интереса в США к развитию психологии в СССР стало возможным рассматривать в качестве еще одной общетеоретической ориентации культурно-историческую школу Выготского-Леонтьева. В США выходят переводы трудов Л. С. Выготского и его последователей, книги, посвященные анализу исследований, выполненных под влиянием этой школы как в США, так и в СССР[122]. Например, в 1985 г. появились монография Дж. В. Верча “Выготский и социальное формирование сознания” и сборник под редакцией этого же автора “Культура, коммуникация и познание: перспективы теории Выготского”[123]. Во фрагментарной форме идеи культурно-исторической школы уже получили отражение в той части психологической антропологии, которая касается психологии познания и восприятия. Вполне вероятно, что в будущем эта психологическая теория получит отражение в этнологии США в более целостном виде. Основная проблема исследований Л. Выготского — изучить и объяснить, как предметная деятельность ребенка формирует его сознание, т. е. понять, как идет становление личности. Дальнейшую разработку подобный подход получил в теории поэтапного формирования умственных действий П. Я. Гальперина. Представляется обоснованным утверждение о том, что задачи культурно-исторической школы, психологическая теория Выготского — Леонтьева более других концепций соответствуют целям исследований в психологической антропологии. Таким образом, теоретически культурно-историческая концепция психологии может служить методологической основой для психологической антропологии. Будет ли это осуществлено на практике и в каких формах — покажет будущее.

Теоретические ориентации, влияющие на психологическую антропологию, различны по своей направленности. Но исследование личности, ее формирования в условиях различных культур — это магистральный путь развития психологического направления в

антропологии США. На основании современных тенденций развития психологической антропологии можно предположить дальнейшую реализацию принципов и установок гуманистической психологии, расширение этологических исследований в этнологии, а также комплексное изучение детства в условиях различных культур. Вполне вероятно в будущем применение принципов культурно-исторической школы Выготского в психологическом направлении антропологии США.

Впервые опубликовано в книге "Этнология в США и Канаде". М., 1989. С. 190—240.

Примечания

[1] *Дробижева Л. М.* Социально-психологическая обусловленность культурных контактов. М., 1973; Социально-культурные особенности личности и национальные установки // Сов. этнография. 1971. № 2; Об изучении социально-психологических аспектов национальных отношений // Там же. 1974. № 4.

[2] Советская этнография. 1983. № 2 / 4.

[3] *Кон И. С.* Этнография детства: Историографический очерк // Этнография детства / Ред. И. С. Кон. М., 1983.

[4] *Boas F.* Anthropology and modern life. N. Y., 1928.

[5] *Haddon A. C.* History of anthropology. L., 1934. P. 23.

[6] *Boas F.* Psychological problems in anthropology // Amer. J. Psychol. 1910. Vol. 21. P. 371—384.

[7] *Hallowell A. I.* Psychology and anthropology // Contribution to anthropology: Selected works of A. I. Hallowell. Chicago; L., 1976. P. 209.

[8] *Rohiem G.* Ethnology and folk-psychology // Intern. J. Psychoanal. 1922. Vol. 31. P. 189—222; *Idem.* The study of character development and the ontogenetic theory of culture // Essays in honor of Seligman / Ed. E. E. Evans-Pritchard. L., 1934; *Idem.* Psychoanalysis and anthropology: Culture, personality and unconsciousness. N. Y., 1950.

[9] *Mead M.* Coming age in Samoa. N. Y., 1928; *Idem.* Growing up in Guinea. N. Y., 1930; *Benedict R.* Patterns of culture. Boston, 1932; *Sapir E.* Cultural anthropology and psyhiatry // J. Abnormal and Social Psychol. 1932. Vol. 27. P. 229—242.

[10] *Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 271.

105

[11] *Kardiner A.* The individual and his society. N. Y., 1945. P. 132.

[12] *Токарев С. А.* Указ. соч. С. 277.

[13] *Benedict R.* Anthropology and abnormal // J. Gen. Psychol. 1934. Vol. 10. P. 59—80.

[14] Ibid. P. 70—71.

[15] *Herskovits M.* Cultural anthropology. N. Y., 1955. P. 273.

[16] *Токарев С. А.* Указ. соч. С. 278.

[17] Language, culture and personality / Ed. L. Spier et al. Menasha, 1944; Personality in nature, society and culture / Ed. C. Kluckholm, H. A. Murrey. N. Y., 1953; Personal character and cultural milieu / Ed. D. G. Haring, Syracuse, 1949; Culture and personality / Ed. M. W. Smith, S. S. Sargent. N. Y., 1949; Personality and psychotherapy / Ed. J. Dollard, N. E. Miller. N. Y., 1950; *Whiting J. M., Child I. L.* Child training and personality. New Hyven, 1953.

[18] *Honigman J. J.* Culture and personality. N. Y., 1954. P. 17, 18, 23—25, 29, 42—43.

[19] Ibid. P. 169, 170, 172, 195.

[20] Psychological anthropology / Ed. F. L. K. Hsu. Homewood (III), 1961. P. 6.

[21] Ibid. P. 2, 10.

[22] Psychological anthropology / Ed. F. L. K. Hsu. Cambridge (Mass), 1972. P. 10.

[23] *Mead M.* National character // Anthropology today. Chicago, 1953. P. 642.

[24] *Honigman J. J.* Culture and personality. P. 171.

[25] *Honigman J. J.* Psychological anthropology: Trends, accomplishments and future tasks // Psychological anthropology / Ed. T. R. Williams. The Hague; P., 1975. P. 601.

[26] *Wallace A. F. C.* Culture and personality. N. Y., 1970. P. 243.

[27] Personality in nature, society and culture / Ed. C. Kluckholn et al. N. Y., 1965. P. XV.

[28] *Spiro M.* Culture and personality // Intern. encycl. of social sci. 1968. Vol. 3. P. 558.

[29] *Spiro M. E.* An overview and a suggested reorientation // Psychological Anhtropology / Ed. F. L. K. Hsu. Cambridge (Mass.), 1972. P. 583.

[30] *Teitelbaum J. M.* The social perseption of illneses in some Tunisian village // Psychological anthropology / Ed. T. R. Williams; *Kennedy J. G.* Nubian Zar ceremonies as psychotherapy // Culture, desease and healing: Studies in medical anthropology. N. Y., 1977.

[31] *Bolton R.* Systo, hostility and hipoglucemia // Ethnology, 1981. Vol. 20. № 3; *Wallace A. F. C.* Mental illness, biology and culture // Psychological anthropology / Ed. F. L. K. Hsu. Homewood (III), 1961; *Guthrie M. G., Szanton D. C.* Folk

diagnosis and treatment of schizophrenia: Bargaining with sparits in the Philippines // Culture bound syndromes, ethnopsyhiatry and alternate therapies / Ed. W. P. Lebra. Honolulu, 1976.

106

[32] *D'Andrade R. G.* Anthropological studies of dreams // Psychological anthropology / Ed. F. L. K. Hsu. Homewood (Ill.), 1961; *Bourguignon E.* Spirit possesion and altered states of consciosness: The evolution of an inquiry // The making of psychological anthropology / Ed. G. D. Spindler. Berkeley, 1980.

[33] *Mead M.* Anthropology and ethnicity // Ethnic identity / Ed. G. de Vos, L. Romancci-Ross. Chicago; L., 1982.

[34] *Roy M.* The Oedipus complex and bengal family in India // Psychological anthropology / Ed. T. R. Williams; *Hsu F. L. K.*Anthropology and psychoanalysis // Rugged individualism reconsidered. Knoxville, 1983; *Devereux G.*Ethnopsychoanalysis. Berkeley, 1978.

[35] *Hinde R. A.* Individuals, relationship and culture. Cambridge, 1987.

[36] *Williams T. R.* Introduction // Psychological anthropology / Ed. T. R. Williams. P. 20.

[37] Ibid. P. 18, 20, 23.

[38] Personalities and culture / Ed. R. Hunt. N. Y., 1967. P. IX—X.

[39] *Bock P. K.* Continuities in psychological anthropology. San Francisco, 1980. P. 212—213.

[40] *Bourguignon E.* Psychological anthropology. N. Y., 1979. P. 127.

[41] *Хайнд Р.* Поведение животных. М., 1975. С. 360.

[42] См. об этом: *Бутовская М. Л.* Исследования агрессивного поведения приматов и их значение для разработки проблем антропосоциогенеза // Сов. этнография. 1985. № 4. С. 136—143.

[43] *Smith M. E.* Cultural variability in structuring of violence // Psychological anthropology / Ed. T. R. Williams. The Hague; P., 1975. P. 334, 335.

[44] *Eibl-Eibesfeldt I.* Agression in! Ko-bushmen // Ibid.

[45] *Bandura A.* Psychological mechanisms of aggression // Human ethology / Ed. M. von Cranach et al. Carnbride etc., 1979. P. 313.

[46] *Eibl-Eibesfeldt I.* Ritual and ritualization from biological perspective // Human ethology. P. 4, 14.

[47] *Lorenz K.* Behind the mirror. L., 1977. P. 210.

[48] *Эйбл-Эйбесфельдт И.* Общественное пространство и его социальная роль // Культуры. 1983. № 1. С. 118—119.

[49] См.: *Main M.* Avoidance of the mother in young children, Implication for daycare // Social development in childhood: Daycare programs and research / Ed. R. A. Webb. Baltimore, 1977.

[50] *Эйбл-Эйбесфельдт И.* Общественное пространство... С. 119—120.

[51] *Eibl-Eibesfeldt I.* Ritual and ritualization... P. 51.

[52] *Altman I.* The environment and social behavior: Privacy, personal space, territory and crowding. Montrey, 1975; Idem. Privacy: A conceptual analysis // Environ and Behav. 1976. Vol. 8. P. 7—29.

[53] *Altman I.* Privacy as an interpersonal boundary process // Human ethology. P. 121.

[54] Ibid. P. 97, 101—102, 103, 107, 108.

107

[55] *Тишков В.* Стереотипы и взаимопонимание // Правда. 1987. 13 авг.

[56] *Masters R. D.* Beyond reductionism: Five basic concepts in human ethology // Human ethology. P. 273—274.

[57] Ibid. P. 274, 281, 284, 295.

[58] *Лоренц К.* Человек находит друга. М., 1977. С. 152.

[59] *Hinde R.* Individuals, relationships and culture. Cambridge, 1987. P. 26.

[60] *Archer J.* The benavioral biology of aggression. Cembridge, 1988; *Bogin B.* Patterns of human growth. Cambridge, 1988;*Taylor R. B.* Human territorial functioning. Cambridge, 1988.

[61] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 26.

[62] Там же. Т. 42. С. 130.

[63] Наиболее ранние работы: *Hovey E. O.* Child life among the Smith Sound Eskimo // Natur. Kist. 1918. № 18; *Kidd D.*Savage childhood: A study of Kafir children. L., 1906; *Baldwin J. M.* Mental development in the child and pace. N. Y., 1895.

[64] Анализу зарубежных исследований детства посвящен ряд работ И. С. Кона, который изучает этот вопрос на протяжении многих лет: *Кон И. С.* Этнография детства: Проблемы методологии // Сов. этнография. 1981. № 5. С. 3—14; *Он же.* Этнография детства: Историографический очерк // Этнография детства. М., 1983. С. 9—51; *Он же.*Материнство и отцовство в историко-этнографической перспективе // Сов. этнография. 1987. № 6. С. 26—35; *Он же.* Дружба. М., 1987; *Он же.* Ребенок и общество. М., 1988.

[65] Цит. по: *Косвен М.* Проблема воспитания и психологии ребенка в свете этнографического материала: Работы М. Мид // Сов. этнография. 1946. № 2. С. 231.

[66] *Herskovits M.* Cultural anthropology. N. Y., 1955. P. 326—327.

[67] Ibid. P. 325, 327, 454.

[68] *Mandeville E.* Kamano adoption // Ethnology. 1981. Vol. 20. № 3. P. 229—245.

[69] *Whiting J. M., Whiting B.* Children of six cultures: A psycho-cultural analysis. Cambridge (Mass.), 1975. P. VII—VIII.

[70] *Rohner R. P.* World wide tests of parental acceptance-rejection theories: An overview // Behay. Sci. Res. 1980. Vol. 15. № 1. P. 1.

[71] *Rohner R. P., Rohner E. K.* Parental asseptance-rejection and parental control: Cross-cultural codes // Ethnology. 1981. Vol. 20. № 3. P. 245—260.

[72] *Honigman J. J.* Culture and personality. N. Y., 1954. P. 184.

[73] См.: *Бауэр Т.* Психическое развитие младенца. М., 1979.

[74] См.: *Segall M. N., Cambell D. T., Herskovits M. J.* The influence of cultural on visual perception. Indianapolis, 1966;*Suchman P. G.* Cultural differences in childrens color and form preferences // Intern. J. Psychol. 1969. Vol. 4. P. 1—8;*Jahoda G.* Geometric illusions and environment: A study in Gana // Brit. J. Psychol. 1966.

108

Vol. 57. P. 193—199; *Idem.* Pictoral perception and the problems of universals // Universals of human thought / Ed. B. Lloyd, G. Gay. Cambridge, 1981; *Cox M. V.* Young children's understanding of "in front of" and "behind" in placement of objects // J. Child Lang. 1979. Vol. 6. № 2. P. 374—374.

[75] *Landau R.* Infant crying and fussing: Findings from a cross-cultural study // J. Cross-Cult. Psychol. 1982. Vol. 13. № 4. P. 434.

[76] *Wolf P. H.* The natural history of crying and other vocalization in early infancy // Determinants of infant behavior / Ed. B. M. Foss. L., 1969. Vol. 4; *Bell S. M., Ainsworth M. S.* Infant crying and maternal responsivness // Child Develop. 1972. Vol. 43. P. 1171—1190.

[77] *Bourguignon E.* Psychological anthropology. N. Y., 1979. P. 327.

[78] Ibid. P. 137.

[79] *Konnor M. J.* Aspests of the developmental ethology of a foraging people // Ethological studies of behavior / Ed. J. N. Blurton. Cambridge, 1972; *Idem.* Material care, infant behavior and development among the! Kung // Kalahari huntergalhers / Ed. R. Lee, I. de Vore. Cambridge (Mass.), 1976.

[80] *Ekman P.* Cross cultural studies of facial expression // Darwin and facial expression / Ed. P. Ekman. N. Y., 1973. P. 169—222; *Ekman P., Friesen W. V.* The facial action coding system. Palo Alto (Cal.), 1978; *Idem.* Measuring facial movement // Environ. Psychol. and Nonverbal Behav. 1976. Vol. 1. № 1. P. 56—75.

[81] *Brannigan Ch. R., Humphres D. A.* Human non-verbal behavior, a mean of communication // Ethological studies of child behaviour. P. 56—62.

[82] *Spits R. A., Wolf K. M.* The smiling response: A contribution to the ontogenesis of social relation // Genet. Psychol. Monogr. 1946. Vol. 34. P. 57—125; *Ambrose J. A.* The developing of smiling response in early infancy // Determinants of infant behavior / Ed. B. M. Foss. L., 1961; *Landau R.* Spontaneous and elicitor smiles and vocalization of infants // Develop. Psychol. 1977. Vol. 13. P. 389—400.

[83] Цит. по: *Bourguignon E.* Psychological anthropology. P. 134.

[84] *Salzen E. A.* Social attachment and a sense of security // Human ethology / Ed. M. von Cranach et al. Cambridge etc., 1979. P. 606.

[85] *Connoly R., Smith P. K.* Reaction of preshool children to strange observer // Ethologicaly studies of child behavior;*Rheingold H. L., Eckerman C. O.* Fear of stranger: A critical examination // Adv. Child Develop, and Behav. 1973. Vol. 8. P. 185—222; *Decarie T. G.* The infant reaction of strange observer. N. Y., 1974.

[86] *Salzen E. A.* Social attachement… P. 603.

[87] *Эйбл-Эйбесфельдт И.* Общественное пространство и его социальная роль // Культуры. 1983. № 1. С. 119.

[88] *Dunn J.* Understanding human development: Limitation and possiblities ob an ethological approach // Human ethology. P. 624.

[89] Ibid. P. 625, 634.

109

[90] *Klaus M. H., Kennel J. H.* Mothers separated from their newborn infants // Pediat. Clinics N. Amer. 1970. Vol. 17. P. 1035.

[91] *Dunn J.* Understanding… P. 639—640.

[92] *Caudill W.* Tiny dramas: Vocal communication between mother and infant in Japanese and American families // Transcultural research in mental health / Ed. W. Lebra. Honolullu, 1972; *Caudill W., Schooler C.* Child behavior and child rearing in Japan and in the United States: An interm raport // J. Nerv. and Mental Disease. 1973. Vol. 157. P. 323—338.

[93] *Caudill W.* Tiny dramas. P. 43.

[94] *Caudill W.* Social change and cultural continuity in modern Japan // Responses to change: Society, culture and personality / Ed. G. A. de Vos. N. Y., 1976. P. 40.

[95] *Dunn J.* Understanding… P. 640.

[96] Ibid. P. 630, 633, 639.

[97] *Hope R. A., Milton A. G., Simmel E. M.* Early experience and the process of socialization, N. Y., 1970; *Dunn J.* The continuity of individual differences from the first year of life // The first year of life: Significance for later development / Ed. D. Shaffer, J. F. Dunn. L., 1973; *Hess E. H.* Imprinting: Early experience and the developmental psychology of attachment. N. Y., 1973; *Dunn J.* How far early differences in mother-child relation affect later development? // Growing points of ethology / Ed. P. P. G. Bateson, R. A. Hinde. L. etc., 1976; Early experience: Myth and evidence / Ed. A. M. and A. D. Clarke. L., 1976; *Bateson P. P. G.* Early experience and sexual preferences // Biological determinants of sexual behavior // Ed. J. B. Hutcheson. L., 1977; Culture and infancy: Variations in the human experience / Ed. P. H. Liederman et al. N. Y., 1977;*Richards M. P. M.* Possible effect of eary separation on later development of children, (a review) // Separation and special care baby units / Ed. Brimblecome et al. L., 1978; Early experience and early

behavior: Implications for social development / Ed. E. G. Simmel. N. Y., 1980; *Wolf P. H.* The development of behavior states and expressions in early infancy. Chicago, 1987; *Anselmo S.* Early childhood development. Toronto etc., 1987.

[98] *Roberts M. J., Sutton-Smith B.* Child training and game involvement // Ethnology. 1962. Vol. 1. № 2. P. 166.

[99] *Honigman J. J.* Culture and personality. N. Y., 1954. P. 255—256.

[100] *Roberts M. J., Sutton-Smith B.* Child training... P. 178.

[101] *Honigman J. J.* Culture and personality. P. 257.

[102] *Roberts M. J., Sutton-Smith B.* Child training... P. 182.

[103] The athropological study of play // Ed. D. Lancy, B. Tindall. N. Y., 1976; Transformations: The anthropology of children's play / Ed. H. B. Schwartzman. N. Y., 1978; *Dunn J. F., Wooding C.* Play in home and its implication for learning // Biology of play / Ed. B. Tizard, D. Harvey. L., 1977. Работы Б. Саттон-Смита, опубликованные в 70-е годы, и работы других авторов на эту тему

см.: *Кон И. С.* Этнография детства: Историографический очерк. С. 50.

[104] *Whiting J. M., Whiting B.* Children of six cultures; *Whiting B.* Culture and social behavior: A model for the development of social labour // Ethos. 1980. Vol. 8. P. 95—116; *Stephens W. N.* Our childrens should be working. Springfield, 1982.

[105] *Munroe R. H., Munroe R. L., Shimmin H. S.* Children's work in four cultures: Determinants and consequences // Amer. Anthropol. 1984. Vol. 86. P. 369. Данное исследование выполнено на основе методики оценки сельскохозяйственного труда, разработанной русским экономистом А. В. Чаяновым.

[106] Ibid. P. 369, 370, 375, 377.

[107] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 278.

[108] Там же. Т. 20. С. 495.

[109] *Connoly K., Elliot J.* The evolution and ontogeny of hand function // Ethological studies of child behavior. P. 329—384;*Featherman D. L., Lerner M. R.* Ontogenesis and sociogenesis // Amer. Sociol. Rev. 1985. Vol. 50. P. 659—676.

[110] *Bourguignon E.* Psychological anthropology. P. 116—159.

[111] *Daun A.* Ethnological research on children // Ethnologia Scandmavica. Lund, 1982. P. 50.

[112] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46, ч. 1. С. 48.

[113] *Maslow A. H.* The farther reaches of human nature. N. Y., 1971. P. 41.

[114] *Shaffer J. B. P.* Humanistic psychology. New Jersey, 1978. P. 10.

[115] *Maslow A. H.* A theory of human motivation // Dominance, self-esteem, self-actualization: germinal papers of A. H. Maslow. Montrey, 1974. P. 154—165.

[116] Ibid. P. 171.

[117] *Maslow A. H.* The farther... P. 47.

[118] Ibid. P. 48.

[119] См.: *Omark R. B., Omark M., Edelman M.* Formation of dominance hierarhies in young children // Psychological anthropology / Ed. T. R. Williams. The Hague; P. 1975.

[120] *Maslow A. H.* The farther... P. 44, 52.

[121] См. библиографию работ, выполненных на основе иерархии потребностей А. Маслоу, — всего около 200 исследований: *Roberts T. B.* Masiow's human motivation needs hierarhy: A bibliography. Leaflet, 1972.

[122] См.: *Тульвисте П. Э.-Й.* Обсуждение трудов Л. С. Выготского в США // Вопр. философии. 1986. № 6. С. 145—150.

[123] *Wertsch J. V.* Vygotsky and the social formation of mind. Cambridge (Mass.); L., 1985; Culture, communication and cognition: Vygotskian perspectives / Ed. J. V. Wertsch. Cambridge, 1985.

Контрольные вопросы

1. Назовите основателей направления "культура-и-личность".
2. Каковы критерии отличения нормы от патологии?
3. Какие два типа явлений, связанных с культурой, выделяет Дж. Хонигман?
4. Что такое "модель"? Какие типы (виды) моделей бывают? Каково содержание термина "моделирование"?
5. В чем отличие направления "культура-и-личность" от психологической антропологии (с точки зрения Ф. Л. К. Хсю)?
6. Каковы основные направления исследований психологической антропологии?
7. Почему психоанализ как теория получил распространение в направлении "культура-и-личность"?
8. В чем состоят задачи этологического подхода в психологической антропологии?

9. Дайте определение явлению агрессивности.
10. Как определяется понятие “ритуал” в этологии человека?
11. Как классифицируются культуры в зависимости от форм регуляции “уединенность-общение”?
12. Какова структура этнологии детства: а) по методам исследования; б) по предмету (типам деятельности)?
13. Какие два уровня энкультурации выделяет М. Херсковиц?
14. Как понимается феномен научения в этнологии детства?
15. Охарактеризуйте предметную область этнологии детства в целом.
16. Раскройте содержание понятия “привязанность” в исследованиях детства.
17. Как представляют себе родители образ “нормального” ребенка в Японии и США?
18. Что такое “ранний опыт”?
19. В чем значение игр для функционирования культуры?
20. Назовите типы и виды игр.
21. В какую игру играют дети почти всех народов мира?
22. Охарактеризуйте особенности гуманистического подхода в психологической антропологии.
23. Как вы понимаете смысл и назначение принципа единства фило- и онтогенеза в познании культуры и личности?

112

Темы письменных работ

1. Роль психоаналитической теории в становлении и в процессе первых этапов развития этнопсихологии в США.
2. Проблема взаимодействия “уединение” и “общение” в современном и традиционном обществе.
3. Привязанность и страх — два функциональных эмоционально-психологических состояния человека и их значение для функционирования этнокультурной общности и индивида (в единстве психологических и биологических особенностей).
4. Игра — основа современной культуры.
5. Значение принципа единства фило- и онтогенеза для наук о человеке.

113

Психологическая антропология — поиски синтеза в науках о человеке

Психологическая антропология — междисциплинарная область исследований, сформировавшаяся во взаимодействии психологии и антропологии[1]. В 1920—1930-е годы в США возникает направление исследований “культура-и-личность”[2], с 1961 г. получившее название “психологическая антропология”. Конец 1950-х, 1960—1970-е годы — это время дискуссий о содержании и перспективных направлениях развития психологической антропологии. Основное внимание уделялось анализу предмета, базовых понятий, поискам новых областей исследований, а также возможному преобразованию

направления и основной задачи психологической антропологии[3]. Несмотря на некоторые новые подходы к пониманию предмета и задачи этой отрасли науки (Ф. Хсю, М. Спиро, Дж. Барков, Ле Вин), все же большинство антропологов в той или иной степени согласны с определением приоритетного направления исследований, предложенного еще М. Мид, а именно как изучение специфики мышления, действий и чувств индивида в условиях данного этнокультурного окружения, т. е. особенностей лич-ности в условиях различных культур. Важным аспектом психологической антропологии было и остается стремление понять взаимоотношение между инди- видуально-психологическими и социокультурными феноменами. Наиболее емко суть психологической антропологии как взаимодействия "между антропологическими проблемами и психологическими теориями, сосуществовавшими с этими проблемами"[4], сформулировал современный исследователь Ф. К. Бок.

114

Важной исторической вехой в развитии психологической антропологии стал VI конгресс МКАЭН (Чикаго, 1973). Секция психологической антропологии, работавшая под председательством М. Мид, была одной из наиболее представительных на конгрессе. Общий объем работ, поданных в секцию, — 2 тыс. страниц. Анализ состава ее участников показывает, что психологическая антропология получила широкое признание и распространение фактически во всем мире. Активное участие в разработке этой области знания принимают ученые из ФРГ (И. Эйбл-Эйбесфельдт), Италии (В. Лантенари), Гватемалы (А. Мендес-Доминигес) и другие. Как отмечает один из организаторов секции и редактор обобщающего труда "Психологическая антропология" Т. Р. Вильямс, в мире насчитывается большое число исследователей, изучающих "судьбу индивидов в специфическом культурном контексте, интерпретирующих данные, полученные в этих исследованиях, различными психологическими теориями"[5], т. е. работающих в рамках психологической антропологии, хотя и не всегда называющих свои исследования именно этим термином.

В последующем развитии психологическая антропология получила организационное оформление. В 1977 г. основано Общество психологической антропологии, периодическим органом которого стал журнал "Этос". В 1978 г. начал издаваться "Журнал психологической антропологии", позднее переименованный в "Журнал психоаналитической антропологии". Середина 1970—1980-е годы знаменуются выходом ряда фундаментальных трудов — В. Барнова, Р. А. Ле Вина, Э. Бургиньон, Ф. Бока и обобщающей работы под редакцией Дж. Спиндлера[6].

Психологическая антропология 1960—1980-х годов характеризуется разнообразием подходов в рамках общего понимания предмета. Поэтому при ее анализе возникает объективная необходимость зафиксировать область ее исследований в более или менее адекватной схеме. На основании изучения современных подходов

115

я построил общую схему области исследований психологической антропологии, в которой выделяются наиболее актуальные, с моей точки зрения, аспекты развития. Основное внимание при разработке схемы уделялось современным исследованиям (1960—1980-х годов), но это не исключает историко-генетического подхода. В качестве основополагающего принципа при построении структуры исследований психологической антропологии применяются два основания деления: по методу и предмету, точнее, области исследований. В соответствии с таким подходом структура исследований в психологической антропологии будет иметь такой вид:

Психологическая антропология

Деление по методу

А. Психоаналитический подход

Б. Психологический подход

В. Этологический подход

Деление по предмету (области исследований)

I. Традиционные этнопсихологические исследования

II. Междисциплинарные исследования

III. Проблемно-теоретические исследования

Каждое из предложенных подразделений нуждается в пояснении, так как имеет свою собственную структуру.

А. 1. Концепция культуры З. Фрейда и ее влияние на этнопсихологию. Разработка психоаналитической антропологии в работах Г. Рохейма. Современное бытие психоанализа — психоистория. Этнопсихоанализ Дж. Деверо. 2. Э. Фромм и его влияние на психологическое направление в антропологии. Положительный психоанализ А. Маслоу. Гуманистическая психология как теоретическая ориентация и научная программа психологической антропологии.

116

Б. 1. Исследование особенностей восприятия в различных культурах (цвета, геометрических форм, красоты и т. д.). 2. Межкультурный анализ познавательной деятельности. Мышление и культура. 3. Этносемантика.

В. 1. Анализ агрессивности и насилия в различных культурах. 2. Исследование эмоционально-чувственной сферы в генетическом и функциональном аспектах. Ненависть, любовь, страх, тревожность, привязанность и их роль в различных этносах. Невербальная коммуникация у детей, взрослых и животных. 3. Ритуал и процесс ритуализации как важнейший аспект этоэтнологических исследований. 4. “Ранний опыт” — “импринтинг” — специфически этоэтнологическая проблема. “Сенситивный период” и его значение для человека. 5. Этологическая научная программа — теоретическая ориентация психологической антропологии[7].

I. *а.* Психологический анализ форм народной терапии, *б.* Этнопсихиатрия. Измененные состояния сознания, *в.* Изучение детства в условиях различных культур, *г.* Современные исследования национального характера.

II. *а.* Анализ религии психологической антропологией, *б.* Экология и психологическая антропология. *в.* Взаимодействие психологической антропологии с биологией человека, *г.*Социальная психология и психологическая антропология.

III. *а.* Соотношение природного и культурного, *б.* Ритуал, *в.* Психологическая антропология: от изучения уникальности и специфичности к синтетическому анализу культурных различий и общечеловеческой природы.

Предложенная схема есть исходный пункт, основа, которая систематизирует разнообразные исследования в более или менее завершенной форме. Таким образом, общая структура исследований психологической антропологии не только итог, но и средство, инструмент анализа психологической антропологии в истории и на современном этапе.

117

Необходимо обратить внимание на еще одну особенность современной психологической антропологии. Структура исследований, представленная выше, содержит исторические этапы развития этой дисциплины и одновременно есть отражение ситуации, сложившейся в 1960—1980-е годы, т. е. синхронный логический срез рассматриваемого явления. Надо также отметить, что исторически изжившие себя приемы, методы

исследования не всегда уходят с поля научных баталий, их никто не отменяет декретом. Они лишь теряют свою актуальность, перестают быть главным направлением развития, перемещаются на периферию, но не исчезают совсем. Видимо, здесь есть своя логика и историческая необходимость. Например, классический психоанализ и поныне используется в психологической антропологии[8]. Он нашел свое новое применение в психиатрии, анализе психоантропологии современного общества[9]. Это же замечание касается и одной из важнейших тем направления "культура-и-личность" 1930—1940-х годов — анализа "модальной" личности. Действительно, первые попытки изучения особенностей психики, обусловленные принадлежностью к той или иной этнической общности, не всегда были продуктивными. Видимо, это был необходимый этап поисков, на котором, как правило, бывают и неудачи. Но при этом нельзя забывать, что в это же время (1930—1940-е годы) были и интересные работы М. Мид, смелые теоретические построения Р. Бенедикт, кропотливый анализ эмпирического материала Г. Рохейма, накопление массы реальных фактов, требовавших объяснения.

В 1970-е годы получили развитие новые способы изучения особенностей этнопсихологии в рамках анализа этнического плюрализма в США. Большую роль здесь играет психокультурный подход к исследованию этничности, сторонники которого выразили свое кредо в коллективном труде "Этническая идентичность". Среди авторов — известные психоантропологи М. Мид, Дж. Де Во, Т. Шварц, Дж. Деверо. Один из

118

наиболее интересных и продуктивных подходов к этой проблеме представлен у Де Во. Он связывает исследование "национального характера" с поисками человеком смысла своего существования, принадлежности "я", которое может быть ориентировано на прошлое, будущее, настоящее. Прошлое (культурные традиции; связано с ориентацией на этническую группу, происхождение. Будущее (идеология) — с революционными или религиозными движениями. Настоящее (функциональный аспект) — с чувством общности как члена этнополитической общности[10].

Развитие психологической антропологии показало непродуктивность сведе́ния исследований особенностей психологии личности в условиях различных культур только к теме "модальная личность", позже "национальный характер". В связи с этим автор разделяет скептицизм ряда ученых (наиболее отчетливо из советских этнографов это выразил В. И. Козлов)[11] в продуктивности анализа этнических особенностей психики при помощи понятия "национальный характер" как *главного* направления исследований. Но означает ли это, что нет особенностей психологии личности, функционирующих в различных этнокультурных условиях? Перефразируя слова В. И. Ленина, следует ответить, что проблема состоит не в том, есть ли этнокультурно обусловленные особенности психики или их нет, а в том, как их выразить в понятиях, категориальном аппарате науки, на каком уровне вести исследование. Весь исторический путь психологической антропологии по сути дела есть попытка решить проблему анализа психологии личности в условиях различных культур, учитывая при этом единство человеческого рода.

Современный этап поисков детерминант особенностей личности в условиях различных культур идет по пути создания общей концепции человека. Проанализируем подробнее один из предлагаемых способов решения этой глобальной задачи на путях взаимодействия психологической антропологии и экологии. Рассмотрение

119

именно этого аспекта психологической антропологии представляется необходимым также еще по одной причине: взаимодействие экологии и этноса достаточно активно исследуется и в нашей стране[12].

Предваряя анализ взаимодействия психологической антропологии и экологии, необходимо в общем виде ответить на следующие вопросы: в каких процессах происходит воздействие окружения на психологические особенности личности; какие методы, подходы используются при их познании; на что именно влияет окружение в структуре личности. Основной процесс, в котором изучается воздействие окружающей среды на личность, — это энкультурация (социализация), вхождение индивида в культуру. Кроме этого, специально исследуется влияние на психологические особенности личности природного и социального окружения в процессе познания, труда, игр и ритуалов. При анализе воздействия окружения на особенности личности используются экспериментально-психологический и этологический подходы, а также применяется целостный анализ, совмещающий по возможности все ориентации психологической антропологии. Если в экспериментально-психологическом подходе основной предмет анализа — психологические черты, то в этологическом — эмоционально-психологические состояния. Основной предмет целостного интегративного подхода — анализ формирования личности в процессе энкультурации с учетом экологического фактора. Собственно, это и есть основной вопрос психологической антропологии — соотношение личности, культуры и природного окружения.

Необходимость учета влияния экологического окружения на психологические свойства, качества личности первым обосновал А. Кардинер. Разрабатывая концепцию "основной личностной структуры", он подразделил культуру на две части: первичные и вторичные институты. Основная личность определялась первыми и определяла последние. Понятие "институт" трактовалось Кардинером как "фиксированный

способ мышления или поведения, разделяемый группой индивидов (общностью)". Первичные институты (тип экономики, особенности социализации и ведения домашнего хозяйства и др.), по его мнению, во многом результат исторической адаптации общности к окружающей среде. Вторичные — результат воздействия первичных на "основную личность", ее проекция (религия, мифология, фольклор, ритуал, табу, техника мышления). "Вторичные институты, — утверждает А. Кардинер, — могут... быть объяснены только как эффект воздействия первичных на человеческое мышление"[13]. По форме идея Кардинера была интересна и продуктивна, но сам автор не смог реализовать ее возможности ввиду противоречия с фрейдистским содержанием понятия "основная личность" (как совокупности тревог, неврозов и защит) и отсутствием достаточных полевых исследований экологической детерминанты. Концептуальная схема, предложенная психиатром (окружение — первичные институты — основная личность — вторичные институты — проективные системы), была чужда клинической психопатологии, которую Кардинер пытался привлечь для иллюстрации этого построения. Но тезис об опосредованной взаимосвязи окружения и личности получил в психологической антропологии всестороннее развитие.

Итак, влияние природного окружения на особенности личности опосредовано социокультурной системой, прежде всего способом субстанциальной активности, типом хозяйства. Основные понятия и отношения рассматриваемой проблемы могут быть представлены в виде серии взаимодействий. Природное окружение (экология) — субстанциальная активность (экономика) — особенности воспитания детей (социализация, энкультурация), которые влияют на: 1) психологические особенности личности; 2) наличие или отсутствие детского труда в общности, его формы; 3) особенности ритуалов и других проективных систем (религия, магия, искусство, игры). Предложенная

схема представляет собой логическую реконструкцию структуры исследований, имеющих в качестве своего предмета анализ взаимодействия естественного и культурного окружения на личность.

Одно из первых фундаментальных исследований рассматриваемой проблемы принадлежит трем авторам — Г. Барри, И. Чайлду и М. Бэкон. Они предположили, что практика воспитания, особенно в позднем детстве, существующая в обществе, представляет адаптацию к характерной для него субстанциальной активности. Обычно в антропологических исследованиях выделяют два типа деятельности по поддержанию существования субстанциальной активности (материального производства) — собирающий и производящий. К первому относятся охотники и собиратели, ко второму — сельскохозяйственное производство в различных его формах (пастушество, земледелие). В явной или неявной форме это деление содержит посылку о детерминирующем влиянии природной среды.

В процессе изучения 104 обществ в различных уголках земного шара была подтверждена гипотеза о тесной связи экономики и воспитания в традиционных культурах. В производящей экономике аграрных обществ ярко выражена тенденция к формированию у детей таких качеств, как послушание, ответственность, воспитанность, образующих психологический тип личности, для которого характерна уступчивость, уживчивость, умение жить сообща.

В обществах охотников и собирателей антропологи выявили установку на воспитание самоуверенности, стремления к индивидуальным достижениям и независимости. В целом эти качества образуют самоутверждающийся тип личности. Общий результат исследований антропологов состоял в отыскании устойчивой корреляции между деятельностью по поддержанию существования, которая во многом определяется природными условиями, и характерными чертами личности, формируемыми в процессе социализации[14].

Несколько иначе подошел к этой же проблеме участник проекта “Культура и экология” Р. Эдгертон при анализе четырех обществ Восточной Африки: Hehe в Танзании, Kamba и Pokot в Кении, Seble в Уганде. Каждое из этих традиционных обществ представляет смешение пастушеских и фермерских групп населения. Основная направленность его исследований — сравнительный анализ влияния природных условий, экономики, особенностей деятельности на личностные характеристики выделенных групп населения. Он обнаружил, что у пастушеской части населения более развиты такие свойства, как независимость, открытое выражение агрессии и др. Основной чертой, определяющей характер пастушеского населения, является, по его мнению, открытость. Необходимо подчеркнуть, что Р. Эдгертон не просто констатирует наличие черт характера, а исследует их функционирование в культурном контексте: в совместной деятельности по поддержанию существования, в сексуальных отношениях, в связи с психозами, депрессиями, самоубийствами[15]. Аналогичное исследование было проведено Р. Болтоном и его коллегами в перуанских Андах[16].

Относительно самостоятельным подходом к рассматриваемой проблеме является изучение влияния на личность особенностей познавательных процессов и специфики восприятия, в свою очередь зависящих от природного и культурного окружения. Особенность такого подхода состоит в ограничении предмета исследования процессами восприятия, познания, мышления и преимущественно экспериментально-психологическим методом изучения. В процессе решения экспериментальных задач представителями различных этнических общностей были выделены два общих типа познания — “когнитивных стиля”: глобальный и артикулированный. Понятие “когнитивный

стиль” было предложено Г. А. Виткиным и его соавторами. «Человек с артикулированным когнитивным стилем — это человек, склонный к дифференциации и организации признаков среды и к различению явлений, относящихся

123

к его “я” и явлениям внешнего мира. Для глобального стиля характерно обратное»[17]. При решении задачи или ситуации при глобальном стиле испытуемый идет на поводу у ситуации, которая нередко толкает на иллюзорное, обманчивое решение. При артикулированном стиле человек опирается на свой опыт, стремится “решить ситуацию”, не доверяется внешней, часто обманчивой структуре[18]. Например, в наиболее яркой форме стили проявляются в эксперименте, где требуется определить направление “вверх”. Визуальное поле намеренно искажено. Одни люди ориентируются на внешние признаки ситуации, другие на внутреннее чувство пространства.

По мнению Виткина, существует нормальный ход когнитивного развития от глобальности (зависимости от поля) к артикулярности (независимости). Этот процесс психологической дифференциации в онтогенетическом развитии происходит под влиянием как социокультурных, так и экологических факторов. В качестве социокультурных факторов он выделяет отношение родителей к импульсивным действиям ребенка и наличие или отсутствие возможности быть самостоятельным. Наиболее важный экологический фактор — степень разнородности среды обитания. В контексте теории Виткина проводил исследования Дж. Берри[19], используя при этом в измененном виде модель Бэкон, Чайлда и др. Большую роль он отводил физическому окружению. Наиболее интересен в этом плане сравнительный анализ этнической общности темне (Сьерра-Леоне, джунгли) и эскимосов Канады (тундра)[20]. Но Дж. Берри не получил однозначного подтверждения влияния разнородности-однородности ландшафта на особенности личности. Более надежно подтвержден факт опосредованного влияния природных условий через тип хозяйства на психологические качества человека. При сравнении общностей различного уровня исторического развития Берри отмечает процесс изменения от большей дифференциации “я” к меньшей, т. е. явление, обратное

124

обнаруженному Виткиным в процессе онтогенетического развития. В последующих работах Дж. Берри продолжил анализ психологической дифференциации личности в производящих и собирающих обществах и связал ее с уровнем иерархичности общности[21].

Еще один исследователь, М. Вобер, также связал вариабельность когнитивных стилей и особенности личностных характеристик с нацеленностью общности на определенный тип деятельности, наиболее продуктивный в соответствующем культурном и природном окружении. Основное понятие его концепции — “сенсотип”. Для иллюстрации проведем сравнение сенсотипов в современном и традиционном обществах. Так, например, в процессе энкультурации в Африке в традиционных обществах большую роль придают танцам и ритуалам, в Европе — обучению письменности. В Африке дети тренируются в проприоцептивности (внутренних телесных ощущениях), в Европе — в визуальном обучении. Эти особенности воспитания играют существенную роль в психологическом портрете личности, в частности в специфике общения: в Европе большое значение имеет “символическая визуальная коммуникация”, в Африке — музыкальные ритмы, невербальная коммуникация и др.[22]

Но все же наиболее фундаментальные труды по рассматриваемой проблеме принадлежат Дж. и Б. Уайтинг и их соавторам. Особенность их работ в том, что они исходили из “психоанализа, изложенного на языке теории научения”, использовали

экспериментально-психологическую, социологическую и этологическую методику полевой работы.

Первые контуры концепции, связывающей субстанциальную активность (понимаемую как экологическая адаптация), процесс социализации, особенности личности и проективные системы, были намечены Дж. Уайтингом в 1953 г. совместно с И. Чайлдом. Затем работа над этой темой была продолжена в 1961 г. в статье “Процесс социализации и личность” в

125

книге “Психологическая антропология”, изданной под редакцией Ф. Хсю. В новом издании этого же труда в 1972 г. Дж. Уайтинг в соавторстве с Дж. Харрингтоном дополнил свою схему. Полноправным компонентом ее стало природное окружение. Работы Дж. Уайтинга, Б. Уайтинга и их соавторов отличаются глубинным теоретическим осмыслением рассматриваемого круга проблем и интенсивной полевой работой. Наиболее фундаментальным их исследованием является “Проект шести культур”, включающий ряд коллективных монографий. Обобщающий и итоговый труд этой серии работ — “Дети шести культур. Психокультурный анализ” (1975). В этой книге теоретическая концепция Дж. и Б. Уайтингов получила наиболее разностороннее развитие и эмпирическое подтверждение. Их модель психокультурного развития — это методология целого цикла исследований, ее значение далеко выходит за рамки изучения развития детей в шести культурах. Это своеобразная материалистическая концепция воспроизводства в традиционных культурах. В ней взаимодействуют экологическое окружение (климат, флора, фауна), история, поддерживающие субстанциальные системы, детское обучающее окружение (культурная среда), взрослая личность в единстве приобретенной и врожденной составляющих и проективные системы (в которые включаются религия, магия, ритуалы, искусство и отдых, игры, уровень преступности и самоубийств)[23].

В последующих трудах Дж. и Б. Уайтинг специально рассматривают роль окружения в психологической антропологии. “Для психологической антропологии, — пишут они, — важность инвироментальных факторов объясняется в первую очередь их воздействием на поддерживающие системы, экономику, образ жизни и социальную структуру, которые детерминируют разделение труда, статус и роль взрослых”. Эффект такого воздействия на психологические особенности личности, особенно в западных цивилизациях, не всегда заметен. Поэтому “одна из важнейших функций

126

психологической антропологии состоит в отыскании этих скрытых различий”[24].

Наряду с опосредованным влиянием природного окружения Дж. и Б. Уайтинг выделяют и более непосредственное его воздействие на экономику, социальную и политическую структуру общности. Значительное место в их исследованиях отводится изучению непосредственного влияния природных условий на отношение дети — родители. Например, температура воздуха нередко оказывает определяющее влияние на выбор места, где будет спать ребенок: один в люльке, с матерью или даже с обоими родителями, один в комнате. Как показывают последние исследования, степень контакта младенца с родителями может существенно повлиять на его развитие в более позднем возрасте. Кроме того, температура воздуха влияет на пеленание, одежду, а также степень физического контакта с матерью. “Согласно нашей гипотезе, тесный физический контакт, — отмечают Дж. и Б. Уайтинг, — может иметь продолжительный эффект в реакции на физический стресс, физический рост и стиль коммуникаций”[25] и, наконец, на особенности характера ребенка. Важность непосредственного контакта с ребенком подтверждается современными исследованиями. Например, Р. Хайнд отмечает, что “тактильный,

термальный стимулы, идущие от матери, вносят существенный вклад в ритм дыхания ребенка”[26].

Предметом исследования может быть влияние непосредственного природного окружения (ландшафта) на психологию восприятия пространства или связь плотности заселения жилища с особенностями отношения к ребенку в раннем детстве и др.[27]

При определенных географических условиях наличие детского труда есть фактор, способствующий выживанию всей общности. Участие детей в процессе труда оказывает существенное влияние на их психологические качества. Этой проблеме посвящен ряд работ. Наиболее концентрированно данный вопрос разработан

127

в обобщающей статье Р. Г. и Р. Л. Мунро и Г. С. Шиммин “Детский труд в четырех культурах: детерминанты и следствия”. В процессе исследования выяснилось, что работающие дети предпочитают образцы взаимодействий, а соответственно и психологические качества, аналогичные типам труда, в которые они преимущественно вовлечены. Например, девочки, ухаживающие за детьми, переносят часть выработанных в этом процессе поведенческих стереотипов на всех детей младше себя. Было замечено также, что мальчики, занятые тяжелым трудом, чаще проявляют готовность взять ответственность на себя. Общий вывод авторов статьи: “...уровень детского труда детерминирован экологическим окружением и, в свою очередь, является одним из источников формирования характера ребенка”[28].

Модель психокультурных исследований, предложенная Уайтингами, — это своеобразная методология, категориальный аппарат и одновременно обобщающий итог предшествующих исследований в психологической антропологии. Она интегрирует многочисленные исследования и одновременно представляет оригинальный способ их интерпретации.

Для более цельной картины исследований, касающихся анализа взаимосвязи экологии и особенностей психологии личности, общие контуры которой обрисованы в данной статье, затронем изучение проективных систем (а именно особенностей ритуалов) под этим же углом зрения. Обратимся к работам Э. Бургиньон, которая, несмотря на свое критическое отношение к “Проекту шести культур”, убедительно показывает связь различных типов экстатических ритуалов с определенными типами экономики и соответственно природного окружения. Э. Бургиньон считает, что транс распространен там, где основной способ поддержания существования — охота; одержимый транс — где жизнь людей зависит от сельского хозяйства, производства пищи. В психологическом содержании экстатических состояний получил отражение характер социализации,

128

определяемый в свою очередь типом экономики. Особенность онтогенетического развития выражается прежде всего направленностью общества в формировании тех или иных качеств человека в процессе воспроизводства в свете принятых в нем норм и ценностей. Естественно, что потребности общества охотников и аграриев в этом плане будут различны. Мужчины в обществе охотников воспитываются в духе независимости и самоуверенности, женщины в аграрных культурах — в духе уступчивости, ибо эти качества считаются наиболее желательными в их производственной активности.

В обобщенной форме окончательный вывод Э. Бургиньон состоит в следующем: “Транс соответствует обществам охотников и собирателей с минимальной стратификацией и слабо выраженной иерархичностью, в то время как одержимый транс связан с аграрным обществом, классовым расслоением и высокой степенью развитости политических иерархических структур”[29].

При этом нельзя не отметить то обстоятельство, что на способ вхождения в транс у мужчин существенно влияет окружающая флора, а именно растения галлюциногены. Например, американским индейцам известно более 80 видов наркотиков: грибы, кактусы, цветы, листья растений, корни и т. д. В современных обществах — шесть видов[30]. Значительную роль в подготовке женщин к одержимому трансу играют табу на пищу, богатую животными протеинами и витаминами А и В[31]. Пищевые запреты такого рода способствуют созданию биохимической основы для одержимого транса.

Ритуальный транс имеет большое значение в традиционных обществах. Как выяснилось в процессе исследований, он играет существенную роль и во внутриорганических нейробиологических процессах индивида[32]. Таким образом, тот или иной тип ритуалов имеет не только психологические следствия, но и биологические основания. Тем самым в проективных

системах получает закрепление определенная биологическая целесообразность действий человека, образуется сложная цепочка взаимодействий, которую можно выразить схемой (см. схему).



Схема взаимодействий, влияющих на становление психологических особенностей личности

В процессе функционирования и воспроизводства общности важнейшую нормативно-регулятивную роль играет религия. В ней зафиксирована система норм, запретов, предписаний, имеющих значение для психологических особенностей личности, биологии организма человека, сохранения окружающей природы[33]. Самое интересное здесь — вопросы о механизме формирования соответствия религиозных норм, биологии человека и окружающей среды, каким образом были найдены и закреплены именно те, а не другие ритуалы, традиции и т. д. Во многом эти проблемы еще не исследованы наукой.

Специфическую, но не обособленную группу составляют исследования воздействия окружения на психологические характеристики личности в рамках этологической ориентации. В этологическом подходе

к психологической антропологии, в "этологии человека" рассматриваемая проблема приобретает форму анализа поведения в социальном и природном пространстве. Влияние окружения на психологические качества личности получает отражение в категориях, выражающих эмоционально-психологические состояния человека: "агрессивность", "враждебность", "эмпатия", "тревога", "привязанность", "страх", "любовь" и др. Важную связующую роль здесь играют потребности в уединенности и общении и степень их удовлетворения в современных и индустриальных обществах. Разрегулированность связи "Я" — другие", неудовлетворенность потребности в общении ведет к деградации личности вплоть до тяжелейших психопатологий[34].

Изучение воздействия социального и природного пространства состоит в установлении того, в какой степени они способствуют существованию или отсутствию, а также интенсивности эмоционально-психологических состояний. Наиболее простым примером подобного анализа является выяснение влияния окружения на такое качество человека, как агрессивность. На интенсивность его проявления воздействует непосредственное физическое окружение: температура воздуха, сила звука, а также ряд социально-психологических факторов: скопление массы народа, деятельность средств массовой информации[35]. Предметом изучения является и влияние особенностей климата, географических условий (высокогорье, изменение или стабильность светового дня) на агрессивность, тревожность и т. д.

В 1970—1980-е годы исследования влияния окружения на эмоционально-психологические состояния личности носят более системный целостный характер. Основная направленность анализа состоит в изучении взаимодействия личность — пространство (person — place). Пространственная детерминанта личности выражена понятием "территориальность"[36]. Наиболее новое и, на мой взгляд, интересное воплощение такой

подход получил в концепции "территориального функционирования" Р. Б. Тейлора. Территориальное функционирование рассматривается во взаимосвязанной, культурно и социально определенной системе поведения, познания, чувствования. Территориальное функционирование имеет психологические, социально-психологические и экологические следствия соответственно для индивида, малой группы и экологической системы[37]. Важнейшее психологическое следствие на индивидуальном уровне — уменьшение стресса, которое ведет к понижению агрессивности, враждебности. На уровне малой группы повышается сплоченность на основе эмпатии. Экологические последствия состоят в более эффективном функционировании окружающей среды — природной и квазиприродной[38]. Положительный эффект территориального функционирования есть тогда, когда учтены социальные и культурно обусловленные факторы, необходимые для существования человека в рамках как традиционного, так и современного общества.

Обращает на себя внимание такой феномен, как "привязанность к месту", определяемый как "аффективные связи между индивидом и его непосредственным окружением"[39]. Это явление играет далеко не последнюю роль в формировании характера человека, его отношении к окружающему миру. На изучение воздействия непосредственного пространственного окружения на человека существенное влияние оказала "топологическая психология" К. Левина, многие принципы которой используются в современной "экологической психологии"[40].

Практически во всех ранее рассмотренных исследованиях соотношения психологических особенностей человека и окружающей среды существенную роль играет анализ взаимодействия личности как внутреннего "Я" с внешними обстоятельствами (как

природными, так и культурными). Этот процесс дифференциации личности в работах Виткина, Берри, отношение “Я — другие” Альтмана, психологическая черта —

132

“открытость” у Барри, Бэкон, Чайлда, связь национального характера с поисками смысла “Я” у Де Во и др. В 1980-е годы в психологической антропологии все большее значение стал приобретать анализ “Я” (Self) как ядра личности в историческом аспекте (формирование самосознания этноса) и в изучении современных обществ. Определяющее значение здесь сыграла возросшая в 1970-е годы популярность социальной психологии Дж. Г. Мида[41]. В середине 1980-х это направление изучения особенностей личности становится одним из центральных в психологической антропологии. Некоторые ученые (например, Шведер и Ле Вин) полагают, что на основе концепции “Я” возможен междисциплинарный синтез[42]. Как реально выполняется эта задача, покажем на примере конкретного исследования. В статье Н. Розенбергер «Диалектический баланс в полярной модели “Я” в Японии» интегрированы различные направления исследований психологической антропологии. Изучая особенности японского самосознания, Н. Розенбергер исходит из “народной” (folk) модели “Я”, где основу взаимодействия “Я” (внутреннего) и “Я” (внешнего) составляет жизненная энергия ki, проявляющаяся в двух формах — организованной и спонтанной. Главная задача для личности — гармоническое единство внутреннего и внешнего, идеальный синтез, достижение просветления (сатори). В данной статье предложен целостный подход к изучению личностных особенностей в их генезисе, воспроизводстве и функционировании в пространстве, времени, общности. Не забыто и влияние пространственно-культурного окружения на особенности проявления “Я”. Это получило форму как учета особенностей территориального функционирования (контекст пространства), так и включения “Я” посредством энергии ki в процесс глобального космического взаимодействия. Получили отражение такие качества человека, как агрессивность, эмпатия, любовь, радость, гнев и т. д.[43] В итоге Р. Розенбергер представила интересный портрет национально-особенного

133

“Я”, для создания которого был применен практически весь разнообразный арсенал методов психологической антропологии в соединении с традиционными представлениями.

Современная психологическая антропология дает новое видение, способ интерпретации и объединяет традиционные этнографические объекты исследования: пищу (биология — экология), жилище (пространство), ритуал (психологический смысл и биологические основания), фольклор. Центральное место в этой системе занимает человек. Разнообразные исследования в рамках психологической антропологии дают возможность по-новому осмыслить известные факты, а именно: какую роль в процессе энкультурации играет жилище, чем вызваны пищевые табу, почему в данной этнической общности распространен именно этот вид ритуала, а не другой и т. д. Таким образом, в психологической антропологии заложена возможность построения системы (или систем) знания о человеке на основе интеграции нередко разрозненных этнологических исследований.

Подводя итоги анализа, необходимо еще раз коснуться отношения человека к природному окружению. В религиозных верованиях, в фольклоре заложена определенная идеологическая установка по отношению к природе, в той или иной мере учитывающая экологические условия в месте проживания. Главной ее особенностью является единение с природой, рассмотрение человека как части последней. Эта специфика в процессе энкультурации становится достоянием каждого члена этнической общности, можно

сказать, психологической чертой. К сожалению, в современном обществе природное окружение рассматривается как нечто чуждое, аналогично социально-психологической оппозиции “мы — они (чужие)”. В настоящее время необходимо формирование “экологического сознания” (в том числе и в нашей стране), понимание того, что мы есть не нечто иное по отношению к природе, как ее часть.

134

В заключение анализа психологической антропологии необходимо сказать еще об одной ее возможной теоретической ориентации или подходе. Речь идет о культурно-исторической концепции Выготского — Леонтьева, ядром которой является порождение (формирование) психики в процессе деятельности. Формирование психологических особенностей осуществляется посредством интериоризации (усвоения опыта общности индивидом) социальных способов деятельности в процессе онтогенетического развития человека. Таким образом, человек овладевает родовыми качествами человечества. Но реально в конкретной действительности этот общий процесс происходит в национально-*особенной* форме. Э. Фромм, В. Барнов и другие психологические антропологи не случайно рассматривают соотношение “социального” и “национального” характера, поскольку формирование социального типа жизнедеятельности неразрывно связано с той или иной специфической этнокультурной формой. Этнокультурные особенности личности выражаются не только в разнообразных поведенческих стереотипах, эмоциональных стилях, способах общения, но и существуют в объективированных формах (фольклор, различные формы искусства и т. д.). Разнообразие этнокультурных моделей поведения — основа динамического развития человечества в целом. Но для продуктивного использования этого действительного богатства необходимы адекватные социальные условия. Насколько широкое распространение эта ориентация получит в зарубежных исследованиях, покажет будущее. Но уже и сейчас она может служить интерпретирующей теорией в ряде направлений исследований психологической антропологии, прежде всего тех, для которых методологическим ориентиром служит схема Уайтингов.

Отрадно, что в конце 1980 — начале 1990-х годов в СССР наблюдается оживление интереса к этнопсихологии[44]. Эта тема стала актуальной как для этнографической, так и для психологической науки в нашей стране[45]. Использование накопленных знаний и методологического

135

арсенала психологической антропологии могло бы способствовать более активной разработке данной темы в СССР.

Впервые опубликовано в журнале “Советская этнография”. 1990. № 6. С. 152—161.

Примечания

[1] В зарубежных исследованиях встречается разнообразное понимание основных терминов, обозначающих подразделение антропологического знания. Я придерживаюсь в данной статье следующей экспликации терминов. Психологическая антропология — дисциплина, образованная при взаимодействии психологии и антропологии. Этнопсихология используется как термин, равнозначный психологической антропологии, в котором содержится указание на объект исследования. Термин “этнология” обозначает всю совокупность антропологического знания в единстве теории и конкретного уровня исследования. Такое применение термина уже получило распространение и в СССР (см.: Этнология в США и Канаде. М., 1989).

[2] Об истории развития направления см.: *Hallowell A. I.* Anthropology and Psychology // A. I. Contribution to Anthropology. Chicago, 1976. P. 205—211; *Shweder R. A.* Rethinking Culture and Personality. Pt III: From Genesis and Typology to Hermeneutics and Dynamics // Ethos. 1980. Vol. 8. № 1. P. 60—94.

[3] *Белик А. А.* Психологическое направление в этнологии США: от “культуры-и-личности” к психологической антропологии // Этнология в США и Канаде. М., 1989. С. 190—240.

[4] *Bock P. K.* Rethinking Psychological Anthropology. San Francisco, 1988. P. XI.

[5] *Williams T. R.* Introduction // Psychological Anthropology. The Hague; Paris, 1975. P. 26.

[6] *Barnouw V.* Culture and Personality. Homewood, 1985; *Le Vine R. A.* Culture, Behaviour and Personality. Chicago, 1982;*Bourguignon E.* Psychological Anthropology. An Introduction to Human Nature and Cultural Differences. N. Y., 1979;*Bock P. K.* Continuities in Psychological Anthropology. San Francisco, 1980; The Making of Psychological Anthropology. Berkley, 1978.

[7] См.: *Белик А. А.* Этологические исследования в этнологии (Англия, США, ФРГ) // Сов. этнография. 1989. № 3. С. 159—167.

[8] *Manisha Roy.* The Oedipus Complex and the Bengaly Family (A Study of Father-Daughter Relations in Bengaly // Psychological Anthropology. 1975. P. 123—137.

136

[9] *Stien H. F.* Culture and Ethnicity as Group-Fantasies: A Psychohistroric Paradigm of Group Identity // J. Psychohistory. 1980. Vol. 8. № 1. P. 21—51; *Idem.* Psychoanalytic Anthropology and Psychohistory — A Personal Synthesis // J. Psychoanalytic Anthropology. 1981. Vol. 4. № 2. P. 239—251.

[10] *De Vos G.* Ethnic Pluralism: Conflict and Accomodation // Ethnic Identity. Chicago; London, 1982. P. 5—42.

[11] *Козлов В. И.* О некоторых методологических проблемах изучения этнической психологии // Сов. этнография. 1983. № 2. С. 77.

[12] См.: *Арутюнов С. А.* Культурологические исследования и глобальная экология // Вестн. АН СССР. 1979. № 12;*Андрианов Б. В.* Неоседлое население мира (гл. 1. Хозяйственно-культурные типы и географическая среда). М., 1985. С. 17—40; *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии. М., 1980. С. 245—257; *Душков Б. А.* Психология и география. М., 1987; *Крупник И.* Арктическая этноэкология. М., 1989; Экология американских индейцев и эскимосов / Под ред. В. А. Тишкова. М., 1988; Этнос и экология / Под ред. В. И. Козлова. М., 1990; *Козлов В. И.*Основные проблемы этнической экологии // Сов. этнография. 1983. № 1; в СССР рассматриваемая проблема впервые анализировалась в кн.: *Богораз-Тан В. Г.* Распространение культуры на Земле. Основы этногеографии. М.; Л., 1928.

[13] *Kardiner A.* The Individual and His Society. N. Y., 1939. P. 9, 249.

[14] *Barry H. III, Child I. L., Bacon M. K.* Relation of Child Training to Subsistence Economy // Amer. Anthropologist. 1959. Vol. 61. № 1. P. 51—63; *Barry H. III, Josephson L., Lauer E., Marshal C.* Traits Inculcated in Childhood // Ethnology. 1976. Vol. 5. № 1. P. 83—114.

[15] *Edgerton R. B.* Pastoral-Farming Comparisons // Culture and Personality. Chicago, 1974. P. 354—367.

[16] *Bolton R., Gross L., Koel A., Michelson C., Munroe R. L., Munroe R. H.* Pastoralism and Personality: An Andean Replication // Ethos. 1976. P. 4631—4681. "Адаптация способов воспитания детей в раннем детстве к экологическому давлению" занимает фундаментальное место в концепции психосоциальной адаптации Р. Ле Вина. См.: *Le Vine R. A.* Op. cit. P. 132—133.

[17] *Witkin H. A.* Cognitive Styles Across Cultures // Culture and Cognition. L., 1974. P. 99.

[18] Наиболее рельефно аналогичное явление прослеживается в социально-психологическом контексте при экспериментальных исследованиях ложной установки в современном обществе. Самый простой его пример — различное поведение человека в экстремально-парадоксальной ситуации, когда ему предъявляют черный и белый шары, а группа, участвующая в эксперименте, утверждает, что оба шара черные. Нередко испытуемый под давлением окружающих белый шар называет черным. Это

137

явление широко распространено в современных обществах, в том числе и в нашей стране.

[19] *Berry J. W.* Temne and Eskimo Perceptual Skills // Internat. J. Psychology. 1966. Vol. 1. № 3. P. 207—229; *Idem.* Human Ecology and Cognitive Style. N. Y., 1976.

[20] См. подробнее: *Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление. М., 1977. С. 105—107.

[21] *Berry J. W.* Developmental Issues in the Comparative Study of Psychological Differentiation // Handbook of Cross-Cultural Human Development. N. Y., 1981. P. 485.

[22] *Bourguignon E.* Op. cit. P. 223.

[23] *Whiting B. B., Whiting J. W. M.* Children of Six Cultures. Cambridge (Mass.), 1975. Подробно исследования Дж. и Б. Уайтингов проанализированы в обзоре: *Кон И. С.* Исследования детства в трудах Дж. и Б. Уайтингов // Сов. этнография. 1977. № 5. С. 148—158.

[24] *Whiting B. B., Whiting J. W. M.* A Strategy for Psychocultural Research // The Making of Psychological Anthropology. P. 55.

[25] Ibid. P. 54; о влиянии природных условий на особенности культуры и личности см. также: *Whiting J. W. M.* Effects of Climate on Certain Cultural Practice // Exploration in Cultural Anthropology. N. Y., 1964. P. 511—544; *Pokorny A.,Davis F., Haberson W.* Suicude, Suicide Attempts and Weather // Human Behaviour and the environment. Chicago, 1974. P. 345—354.

[26] *Hinde R. A.* Individuals, Relationships, Culture. N. Y., 1987. P. 113—114.

[27] *Munroe R. H., Munroe R. L.* Effects of Environmental Experience on Spatial Ability in an East African Society // Culture and Personality. P. 335—344.

[28] *Munroe R. H., Munroe R. L., Shimmin H. S.* Children's Work in Four Cultures: Determinants and Consequences // American Anthropologist. 1984. Vol. 86. P. 369.

[29] *Bourguignon E.* Op. cit. P. 68. Аналогичный подход в изучении религии, а именно анализ опосредованного типом субстанциальной активности влияния природных условий на формы и организацию религии можно встретить в европейской этнологии, в частности в концепции О. Хульткранца. См. подробнее об этом: *Попов А. С., Белик А. А.* Теология экологии — экология религии // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. 1990. № 2; *Белик А. А.*Экология религии // Религии мира. 1989. М., 1990

[30] *La Barre W.* The Ghost Dance: Origins of Religion. N. Y., 1970; *Idem.* Anthropological Perspectives on Hallucination and Hallucinogens // Hallucinations: Behaviour, Experience, Theory. N. Y., 1975.

[31] *Bourguignon E.* Op. cit. P. 258.

[32] *Lex B. W.* Neurobiology of Ritual Trance // Spectrum of Ritual. N. Y., 1979.

138

[33] *Reynolds V., Tanner R. E. S.* The Biology of Religion. N. Y., L., 1983.

[34] См. подробнее об этом: *Белик А. А.* Этологические исследования в этнологии... С. 162—163.

[35] *Goldstein A. P.* Aggression Reduction: Some Vital Steps // Aggression and War. Cambridge, 1989. P. 118.

[36] В историческом анализе самосознания этноса территориальность играет фундаментальную роль. См.:*Шервуд Е. А.* От англосаксов к англичанам. М., 1988. С. 83.

[37] *Taylor R. B.* Human Territorial Functioning. Cambridge etc., 1988. P. 6.

[38] Ibid. P. 8.

[39] Ibid. P. 88, 102—104.

[40] См.: *Barnouw V.* Op. cit. P. 227—228; *Wicher A.* An Introduction to Ecological Psychology. Montrey, 1979; Handbook of Environmental Psychology. N. Y., 1987.

[41] См. подробнее о понятии “Self”: *Кон И. С., Шалин Д. Г.* Дж. Г. Мид и проблема человеческого “я” // Вопр. философии. 1969. № 12.

[42] Culture and Self. N. Y., 1985; *Shwedwr R., Le Vine R. A.* Culture Theory. 1984; *Hoffman D. M.* Self and Culture Revisited: Culture Acquisition Among Iranians in the US // Ethos. 1989. Vol. 17. № 2. P. 32—50.

[43] *Rosenberger N. R.* Dialectic Balance in the Polar Model of Self: The Japan Case // Ethos. 1989. Vol. 17. № 1. P. 88—114.

[44] Кроме цит. соч. Е. А. Шервуд укажем последние работы, посвященные рассматриваемой проблеме:*Митюшин А. А.* Принципы этнической психологии в трактовке Г. Г. Шпета // Сов. этнография. 1989. № 6;*Петрова А. С.* Основные направления современной американской этнопсихологии (психологическая антропология и кросс-культурные исследования) // Сов. этнография. 1990. № 1; *Петренко В. Ф.* Психосемантика сознания. М., 1988. С. 113—136; *Дубова Н. А., Лебедева Н. М., Оборотова Е. А., Павленко А. П.* Адаптация русских старожилов в Азербайджане // Сов. этнография. 1989. № 5. С. 45, 46, 48.

[45] В начале 1990 г. в Президиуме АН СССР состоялось расширенное заседание ученого совета Ин-та психологии, на котором отмечалась необходимость развития такого приоритетного направления исследований, как этническая психология. См.: Поиск. 1989. № 5. 1—7 февр. 1990.

139

Контрольные вопросы

1. Дайте определение психологической антропологии (Ф. Бока).
2. Из каких частей состоит область исследований психологической антропологии?
3. Охарактеризуйте понятие “основная личностная структура” (А. Кардинера).
4. Дайте определение понятию “институт”.
5. Что такое “проективные системы”?
6. В чем состоит основное содержание исследований по проекту “Культура и экология”?
7. Как связаны черты личности с ландшафтным окружением и формами производственной активности?
8. Определите понятия “когнитивный стиль” и “сенсотип”.
9. Из каких подразделений состоит модель психокультурного развития Дж. и Б. Уайтингов?
10. Каковы детерминанты личности в современном и традиционном обществах?
11. Что такое “привязанность к месту”?

Темы письменных работ

1. Значение модели психокультурного развития Дж. и Б. Уайтингов для изучения современной и традиционной культур.
2. Структурный анализ культуры Дж. и Б. Уайтинг и понимание современного и традиционного обществ М. Вебером.
3. Принцип единства функционирования и воспроизводства общности и его отражение в психокультурной модели Дж. и Б. Уайтинг.
4. Значение экологических факторов для формирования личности.
5. Детерминанты формирования когнитивного стиля и его роль в современном и традиционном обществах.
6. Анализ воздействия природного окружения и форм производственной активности на черты личности.

140

Этологические исследования в этнологии (Англия, ФРГ, США)

Этологические исследования в этнологии США концентрируются вокруг психологической антропологии — наследницы направления "культура-и-личность" 1930—1940-х годов. По методу исследования и интерпретации полученных данных в психологической атропологии можно выделить следующие подходы: психологический, психоаналитический и этологический. Использование этологии в качестве интерпретирующей теории в этнологии и обусловливает возможность существования этоэтнологических исследований. В Западной Европе применение этологических методов для исследования поведения человека в условиях различных культур осуществляется в рамках этологии человека. Основные направления развития этой дисциплины: культурная и филогенетическая ритуализация, организация социального поведения и онтогенез человека. Они основываются на конкретно-этнографическом материале, получаемом в ходе кросс-культурных исследований.

Кратко охарактеризуем область исследований этоэтнологии. Важное место в ней отводится разработке теории и методологии, анализу проблем, связанных как со спецификой данной дисциплины, так и общих для человекознания вообще (норма и патология, ранние опыты, соотношение культурного и природного и т. д.). Одним из важнейших аспектов исследований является специфический анализ ритуала и процесса ритуализации. Тесно связано с ним изучение невербальной коммуникации в различных этнокультурных общностях. Значительное место в этоэтнологии занимает

141

межкультурный анализ эмоционально-психологических состояний в генетическом и функциональном аспектах. Объекты исследований в ней: агрессивность, негативность, страх, любовь, привязанность. Особое внимание уделяется изучению таких феноменов, как одиночество и общение, являющихся важнейшими потребностями человека, универсальными для всех культур. И наконец, наиболее развитая и, пожалуй, самая важная область исследований этоэтнологии — детство в условиях различных культур.

В этоэтнологических исследованиях чаще всего используется метод непосредственного наблюдения в реальных естественных условиях в отличие от экспериментальной

психологии (теории научения), где искусственно создаются ситуации для изучения поведения людей. Такой способ анализа во многом предопределяет и предмет этоэтологии, имеющий тройственную структуру: 1) изучение детей в различных культурах в досоциальном, “естественном” состоянии; 2) исследование процесса формирования детей, особенностей поведения взрослых в современных обществах и обществах охотников-собирателей (в “естественных культурах”); 3) поиски сходных аспектов функционирования человека и животных.

Если представить этоэтнологические исследования в процессуально-генетическом аспекте, то получается сложная и интересная трактовка предмета изучения. В этом случае можно выделить не только анализ развития ребенка из детства во взрослое состояние в условиях различных культур, но и исследование движения от предшествующего (животного) способа функционирования к человеческому (социальному, культурному), от высших животных к детям, а от них к более зрелым этносоциальным формам.

Одними из первых работ, посвященных этологии человека, были книга, вышедшая под редакцией Н. Блуртон Джонса, “Этологическое изучение детского поведения” и одноименная монография Макгрю[1]. Выход этих книг был подготовлен серией статей различных

142

ученых — этологов, психологов, антропологов, показавших возможность и теоретически обосновавших применение этологического подхода к изучению человека. В качестве таковых необходимо отметить работы М. фон Кранаха, Дж. Боулби, П. Экмана, У. В. Фризена, Е. Р. Соренсона, И. Эйбл-Эйбесфельдта, Р. Б. Ли и Де Вос[2]. Существенную роль в развитии этологии человека и этоэтнологии сыграл один из основателей этологии — К. Лоренц.

Наиболее цельно теоретическое осмысление этологических исследований, в том числе и человека, можно сказать даже их философия (если под последней понимать теорию познания и решение вопроса о сущности человека), представлена в книге К. Лоренца “За зеркалом”. К. Лоренц исследует человека в единстве его культурных и филогенетических особенностей. Он настаивает на необходимости “различать нормы социального общения, предопределенные филогенетически, от культурно детерминированных...”[3]. Одна из важнейших областей исследований этоэтнологии и этологии человека состоит в анализе соотношения филогенетических (врожденных, внутренне содержащихся) и культурных стереотипов поведения[4]. Особое внимание уделяется анализу невербальных форм поведения — ритуалов — в различных их функциональных назначениях. Содержание понятия “ритуал” отличается от принятого в антропологии. К. Лоренц присоединяется к определению ритуала Дж. Гексли, который ввел этот термин в поведенческую биологию. Ритуал, по Лоренцу, — это процесс, “имеющий место в осуществлении угроз, ухаживании и других проявлениях, которые птицы и другие животные адресуют к особям своего вида”[5]. Существенной особенностью этого процесса является выполнение коммуникативной функции в отличие от остальных образцов моторного поведения животных.

И. Эйбл-Эйбесфельдт более полно раскрывает содержание понятия “ритуал”. “Ритуалы — это модели поведения, которые выполняют коммуникативную

143

функцию и испытывают изменения в процессе ее осуществления, повышающие их коммуникативную ценность”. Другими словами, — продолжает автор, — “ритуалы имеют сигнальную функцию, реализуемую в процессе, названном ритуализацией”[6]. Важным для проникновения в сущность ритуализации является понятие “выразительные движения” —

образцы поведения, имеющие сигнальные функции, которые составляют ритуал. Выразительные движения — своего рода атомы, отдельные действия, составляющие ритуал. Они могут быть по происхождению филогенетическими, культурными и индивидуальными. Существенная характеристика ритуализации состоит в том, что она “есть процесс, в котором некоммуникативные модели поведения эволюционируют в сигналы”[7].

Анализируя сущность ритуала, К. Лоренц выделяет три его функции, общие для людей и животных: “коммуникация, контроль агрессивности и формирование консолидации, сплоченности”[8], и специфически человеческую функцию культурной ритуализации, состоящую в “создании независимых символов, которые становятся общепринятыми и рассматриваются как часть общества”[9].

Более детально функции ритуалов исследует И. Эйбл-Эйбесфельдт. Выделение функции ритуалов является у него одновременно и их классификацией. Первая функция — сплочение, создание дружеских уз, сотрудничество. И. Эйбл-Эйбесфельдт рассматривает образование моделей, способных осуществить эту функцию как в индивидуальном развитии (онтогенезе), так и в исторической перспективе (филогенезе). Ритуалы этого типа состоят из различных видов: ухаживания, встречи-приветствия, обмена подарками. Особо западногерманский ученый выделяет ритуалы синхронизации, способствующие формированию ритмических гармонических движений и навыка коллективных действий[10]. Сплоченность достигается также “ритуалами, выражающими общезначимые интересы” или “объединяющими” в группу, изображающую “акты

совместной агрессии против общего врага”[11]. “Обмен подарками” — наиболее простой способ установления дружеских связей как внутри общности, так и вне ее. И. Эйбл-Эйбесфельдт отводит значительную роль отношениям типа “дай — возьми” не только на ранних этапах развития общества, но и в первые годы жизни ребенка. Обмен игрушками между детьми или просьба ребенка, обращенная к родителям, дать ему ту или иную вещь — попытка завязать диалог в форме, подобной той, которую мы встречаем в ритуале обмена подарками[12].

Сотрудничество, сплоченность, способность образовывать дружеские узы — важнейшее качество, необходимое для функционирования общества на любой ступени его развития. Согласно исследованиям этологов, поведению человека присуща агрессивность. У животных аналогичные проявления в поведении в отношении особей своего вида тормозятся специфическими биологическими механизмами. Лишь в исключительных ситуациях агрессивное поведение приводит у животных к убийству особи своего вида. У человека же со становлением социального типа жизнедеятельности подобные биологические механизмы заторможены; у него не функционирует та сложная система поз, жестов, ритуалов, существующих у животных[13]. На смену им образовалась культурная (социальная) система торможения агрессивности. Именно ее И. Эйбл-Эйбесфельдт выделяет в качестве второй фундаментальной функции ритуалов. Агрессивное поведение человека ограничивается специфическими культурными моделями, дающими возможность контролировать его и трансформировать в недеструктивные формы. Для этого были выработаны правила поединков и других форм агрессивного социального взаимодействия с целью предотвратить убийства людей внутри общества. “Интрагрупповая агрессия, — пишет И. Эйбл-Эйбесфельдт, — часто приводит к установлению иерархического устройства, которое дает преимущество не только тем, кто занимал высшие ранги, но

и всей группе”[14]. Борьба за высокие места в иерархической системе стала приобретать более ритуализованный характер, лидеров в группах “начали выбирать не только за их силу, агрессивность, но и в соответствии с социальными способностями, такими, как умение установить мир, организовать деятельность”[15]. Все большую роль стали играть обряды, дающие возможность в ритуализованной форме проиграть ситуацию, будущие действия и тем самым подготовиться к ним. Этот вид ритуалов преобразовывает деструктивные импульсы, дает им выход в культурно приемлемой форме. И. Эйбл-Эйбесфельдт высказывает мнение, что наличие многообразных ритуализованных игр способствует уменьшению агрессивности, и наоборот. Свою мысль он подкрепляет фактическим материалом, подтверждающим существование такой зависимости. Например, редко ведущие войны бушмены соревнуются в разнообразных играх, а у регулярно ведущих войны эйпо (Западный Иран) и яномами (Верхнее Ориноко) ритуализованные игры практически отсутствуют[16]. В процессе формирования культурных моделей, контролирующих интрагрупповую агрессию, происходит развитие способов социального взаимодействия внутри общности, вырабатываются созидающие стереотипы поведения.

Более сложно, а часто невозможно было взять под контроль интергрупповую агрессию — войны между общностями самого различного ранга. И. Эйбл-Эйбесфельдт анализирует этот феномен с этологической точки зрения. Считая, что войны — надбиологическое, культурное явление, западногерманский этолог выделяет две причины, делающие возможным их существование. Дегуманизация, признание неравноценными членов других общностей и действие различных видов оружия на расстоянии — от лука и стрел до современных ракет. Таким образом, культурный стереотип враждебности чужого подавляет жалость к себе подобным, а большое расстояние не дает реализоваться импульсам торможения агрессивности, действующим

146

лишь при близком, лицом к лицу, контакте людей[17]. И. Эйбл-Эйбесфельдт не стремится на нескольких страницах разрешить сложнейшую глобальную проблему прошлого и современности — разоружение. Он лишь отмечает, что в современных условиях в ядерный век нередко нагнетание напряженности не выливается в открытый конфликт. Кризис решается и мирным путем. Но эти ритуализованные игры носят рискованный характер.

Ритуалы выполняют также функцию сдерживания, успокаивания в межиндивидуальных отношениях, нейтрализации межличностной агрессии. Основную нагрузку в выполнении этой функции несут невербальные формы коммуникации: доброжелательное выражение лица, улыбка и т. д.[18]

Еще одна функция ритуалов связана со стремлением человека победить страх перед непознанными, необъяснимыми явлениями окружающего мира. Те или иные явления объясняются вмешательством сверхъестественных сил, злых духов и т. д. Например, человек заболел — значит, в него вселился злой дух. Для изгнания злого духа используются разнообразные ритуалы, благодаря которым достигается пограничное состояние психики — транс, экстаз и т. д.[19] Этот тип ритуалов близок по своему содержанию и функциональному назначению религиозным ритуалам традиционных обществ, изучаемых антропологами и религиоведами.

Кроме рассмотренных четырех функций ритуалов, И. Эйбл-Эйбесфельдт анализирует и еще одно их важное назначение — поддержание организованности, “сохранение дисциплины”, по его терминологии (военный ритуал, гражданские обряды, отражающие социальный строй: авторитарный, демократический и т. д.)[20].

Таким образом, ритуалы играют значительную роль в обществе в качестве средства уменьшения напряженности, сплочения общности. Тем самым они выполняют свою основную функцию — осуществлять и улучшать коммуникативный процесс, обеспечивая социальное

147

взаимодействие внутри общности и между общностями, понимание людьми друг друга.

Коммуникация — одно из центральных фундаментальных понятий этоэтнологии и важнейший предмет изучения для всех разделов этого направления исследований. Понятие коммуникации, исходя из его использования в трудах по этологии человека, можно определить как синхронизацию стимульно-реактивного механизма при наличии специфических сигналов. “Когда два индивида находятся в процессе коммуникации, — пишет И. Эйбл-Эйбесфельдт, — их поведение взаимозависимо, каждый учитывает ответ другого”[21]. Задача же ритуалов “состоит в упорядоченном согласовании моделей (образцов) выражения”[22]. Естественно, что формы и способы синхронизации различны в связи с уровнем сложности и задачами ритуалов. В качестве наиболее простого и наглядного примера И. Эйбл-Эйбесфельдт приводит “ритуал ухаживания мбовамб в Новой Гвинее, который осуществляет функцию синхронизации будущих партнеров по браку и устанавливает их более близкое знакомство, так же, как мы делаем это в танце”[23].

Особое место в связи с установлением коммуникации занимает невербальный аспект ритуала встречи и приветствия. Исследование его на конкретно-этнографическом уровне в различных этнокультурных общностях представляет собой интересный аспект изучения феномена общения в целом. Изучение ритуалов этого вида играет значительную роль в понимании общения человека с человеком, образования дружеских уз, сотрудничества в разнообразном этнокультурном окружении. На основании исследования ритуалов приветствия в различных странах мира[24] И. Эйбл-Эйбесфельдт делает обобщающие выводы, касающиеся некоторых особенностей коммуникативного процесса у человека. Он предполагает существование в качестве характерной черты протекания культурных ритуалов функциональную эквивалентность невербальной и вербальной форм коммуникации[25]. Идея представить

148

невербальную коммуникацию как универсальный поведенческий (позы, жесты) эквивалент человеческого общения нашла отражение также и в гипотезе, выдвинутой рядом ученых, о корреляции невербальной формы общения и эмоций в различных этнокультурных общностях[26].

На основании исследований онтологического развития детей в условиях различных культур было высказано предположение о происхождении вербальных форм коммуникации из невербальных[27]. Интересное приложение оно получает и в антропогенезе. Если на основе гипотезы этологов реконструировать ход исторического процесса, то происхождение человека в самом обобщенном виде будет представлено следующей последовательностью: материальные действия — формы невербальной коммуникации — вербальная коммуникация. Правда, сами этологи в большинстве своем считают, что невербальная коммуникация во многом основана на филогенетической адаптации, наследственном компоненте человеческой деятельности. Придерживается такой позиции и И. Эйбл-Эйбесфельдт. Проследим, как он обосновывает указанный тезис. В процессе исследования различных этнокультурных систем, учитывая их своеобразие и специфику, несмотря на неисчислимое многообразие в выражении эмоций, он стремится и находит общее в моделях поведения людей в различных уголках земного шара, которые практически изолированы друг от друга. Именно благодаря наличию универсальных

стереотипов культурного взаимодействия “мы понимаем эмоции папуасской девочки из каменного века, которая никогда не имела контакта с внешним миром”[28]. Из факта существования универсальных моделей культурного взаимодействия И. Эйбл-Эйбесфельдт делает вывод об их биологической, наследственной предопределенности.

Западногерманский этолог обосновывает свой тезис также и предположением о том, что “многие культурные ритуалы базируются на элементарной стратегии

149

социального взаимодействия, которая в своей оригинальной форме действует в поведении детей”[29]. Дети исследуются этологами в основном до овладения языком на уровне сенсомоторного, невербального развития. Неявным образом предполагается, что они еще “досоциальны”, не вовлечены в культурное взаимодействие, следовательно, функционируют в соответствии с биологическими, врожденными закономерностями. Из этих рассуждений делается вывод о том, что филогенетические ритуалы есть основа, фундамент для культурных[30].

Не все факты укладываются в эту цепь рассуждений. С самого рождения дети общаются со взрослыми, свои первые навыки они осваивают вместе с родителями и человеческими социально детерминированными предметами. И самое главное, дети с рождения слышат человеческую речь вокруг себя и специально для себя в ответ на свои еще невербальные попытки общаться с окружающим миром. Эти и многие другие факты не вписываются в “досоциальный” или “внесоциальный” образ раннего детства, предлагаемый этологами. В теоретическом плане наличие у детей стратегии социального взаимодействия можно интерпретировать при помощи принципа единства фило- и онтогенеза, используемого в этоэтнологии, этологии человека, психологической антропологии.

Значительное место в исследовании процесса коммуникации в условиях различных культур в этоэтнологии занимает изучение отношения к незнакомым, чужестранцам. По отношению к незнакомым людям человек, как взрослый, так и ребенок, испытывает противоречивые чувства. С одной стороны, интерес, с другой — настороженность. И. Эйбл-Эйбесфельдт отмечает, что уже в 6—8 месяцев ребенок начинает отличать “своих” от “чужих”. Он полагает, что беспокойство, страх перед незнакомыми — врожденная черта человека, поскольку она проявляется у детей, не имевших отрицательного опыта общения с чужими.

150

“Очевидно, — отмечает он, — существуют какие-то исходящие от человека сигналы, одни из которых вызывают настороженность, а другие настраивают на дружеский лад. Личное знакомство в значительной степени блокирует механизм тревожности”[31]. Исследованию в различных формах этого аспекта общения посвящен ряд работ в рамках этологии человека и психологической антропологии[32]. Они содержат интересный фактический материал из жизни разнообразных этнических общностей. Большинство ученых, как и И. Эйбл-Эйбесфельдт, исходят из наличия у ребенка и взрослого двойственного отношения к незнакомым. Но при этом в исследованиях в основном реализуется лишь изучение тревожности, доказывается ее врожденный характер. Недостаточно внимания уделяется стремлению к новому, интересу к новизне, которые присутствуют и у животных в виде ориентировочно-исследовательской деятельности, специфической реакции на новизну, возникающей в ответ на новую, неизвестную форму стимуляции[33].

Двойственный характер отношения к незнакомым, чужестранцам существует и у детей и у взрослых в различные исторические эпохи. Можно предположить, что двойственность во многом основывается на необходимости человека удовлетворить одновременно

потребность в общении и одиночестве. Отношение к незнакомым, взаимодействие мы — они — это один аспект проблемы коммуникации у человека. Не менее важен другой аспект, состоящий в личностном, индивидуальном общении (я — другие). Общение и уединение — в ряду важнейших для человека потребностей как социального индивида. “Любое доиндустриальное общество удовлетворяет обе потребности человека — стремление к уединению и общению. Будь то лесные индейцы яномами, скотоводы химба или земледельцы Новой Гвинеи, живущие на стадии неолита... всюду человек без особых усилий может при желании остаться наедине с собой или удовлетворить потребность в общении”[34]. Аналогичный вывод делает

151

Эйбл-Эйбесфельдт из своего изучения бушменов Ко!, у которых достаточно времени для личного социального взаимодействия. “Можно даже сказать, — пишет он, — что эти люди имеют время для того, чтобы быть людьми, в то время как мы тратим это богатство на бессмысленный рост и неконтролируемое развитие”[35].

Современные мегаполисы отвечают лишь потребности человека уединяться. Стремление к уединению нередко превращается в изоляцию, теряется принадлежность к общности. Общество стало “анонимным”, человек проводит свою жизнь среди незнакомых людей и адаптируется к такому положению различными способами. Основной путь адаптации — возведение барьеров на пути коммуникации и контроль эмоционального поведения[36]. Защитная реакция состоит в маскировке эмоций[37], которая становится устойчивым стереотипом поведения в современном обществе, традицией, передаваемой из поколения в поколение. Эмоциональное отчуждение распространяется не только на незнакомых, но и на близких, родных, детей и т. д. На Западе проблема приняла такие масштабы, пишет И. Эйбл-Эйбесфельдт, что люди уже озабочены своей неспособностью к общению даже с близкими родственниками[38]. Поэтому большим успехом пользуется групповая терапия различных видов, “заключающаяся в тренировке людей стратегии коммуникации для того, чтобы они могли выразить самих себя и сбросить маски”[39].

Строго говоря, и потребность в одиночестве, уединении не удовлетворена в современном обществе, или процесс ее удовлетворения носит патологический характер. Уединение имеет смысл только при наличии общения. Диалог с самим собой возможен только при общении с другими. В противном случае человек лишается способности выразить себя. Под таким диалектическим углом зрения рассматривает процесс коммуникации И. Альтман в статье “Уединенность как межличностный пограничный процесс” и в других работах[40].

152

Американский исследователь основную свою задачу видит в изучении того, “как культура использует вариабельность уровней поведения для регуляции я-другие отношения”[41]. Понятие “уединенность”, “одиночество” (privacy) у него имеет значительную функциональную нагрузку. Состояние уединенности рассматривается И. Альтманом как избирательный контроль доступа к “Я” (Self)[42]. Идея избирательного контроля означает, что люди “выборочно открывают или закрывают себя для социальной и физической стимуляции”[43]. “Открытость” и “закрытость” — существенные моменты для понимания психологических процессов общения. Они различны как по культурам, так и по типам личности. Отношения “я — другие” И. Альтман рассматривает как беспрерывный процесс, стремящийся к оптимизации желаемой и достигнутой уединенности. “Регуляция уединенности, — пишет он, — включает взаимодействие вербального, невербального, инвироментального и культурного поведения, стремящегося оптимизировать отношения

между достигнутой и желаемой уединенностью”[44]. Социально-психологический механизм “я — другие” формируется как на органическом уровне (отличие сигналов извне от своих собственных) в раннем детстве, так и на психологическом уровне в более позднее время. Поломка механизма регуляции этого отношения ведет к потере индивидуальности, психическим заболеваниям на основе неразличения я от не-я, внутреннего и внешнего мира[45].

И. Альтман предполагает, что регуляция отношений “я-другие” — явление универсальное для всех культур. Для доказательства своего тезиса он рассматривает этнокультурные системы, где уединенность максимизирована и минимизирована, и показывает, что даже в предельных случаях есть культурные регуляторы отношений “я — другие”. Содержание этого отношения изменяется от максимальной “открытости” до максимальной “закрытости” в различных общностях. Проиллюстрируем мысль Альтмана на конкретно-этнографическом

153

материале, используемом им в обосновании своей концепции. В качестве одного из примеров минимизации уединенности он приводит жизнедеятельность индейцев мехинаку (Центральная Бразилия). Их дома расположены вокруг площадки, близко друг к другу, “каждый виден и может быть увиден другими”[46], члены общности имеют представления о делах друг друга, о работе на участке дома, стены жилищ плохо изолируют звуки и т. д. На первый взгляд кажется, что индейцам негде и некогда уединяться. Но при более детальном знакомстве с их жизнью выясняется, что у них существует множество способов регулировать отношение “я — другие”. Например, секретные полянки в лесу, за деревней как место уединения. Иногда семьи надолго покидают деревню и живут уединенно. Кроме этого, по правилам общения индейцы не задают друг другу щекотливых, затруднительных вопросов[47]. Для многих периодов жизни индейца характерна изоляция. При рождении первого ребенка семья несколько недель живет изолированно от остальной деревни. Первые год-полтора ребенок воспитывается уединенно. Следующий период изоляции длится около 2 лет и начинается у мальчика примерно в 10 лет. Он имеет редкие контакты с людьми, отвыкает от игр, приучается говорить тихо и сдерживать свои эмоции. Длительное время индейцы проводят в одиночестве, если они решили стать служителями культа. Теоретически индеец мехинаку может провести в одиночестве до 8 лет[48].

Примером максимизации одиночества, “закрытости” отношения “я — другие” может служить жизнь провинциального городка Пантеллерия на Сицилии. Здесь превалирует замкнутый стиль жизни. Такой образ жизни компенсируется раскованностью человеческих отношений во время карнавала, который здесь является основной формой регуляции отношения “я— другие”[49].

Основываясь на многочисленных исследованиях этнологов, подтверждающих универсальность такой

154

формы взаимодействия людей, И. Альтман подчеркивает, что основная цель его исследований состоит не в выяснении того, присутствует или отсутствует регуляция уединенности, а в том, «какие именно поведенческие механизмы используются для контроля отношения “я — другие”»[50].

Исследования, проводимые в рамках этоэтнологии и этологии человека, можно классифицировать по разным основаниям, но в любом структурном их подразделении будет присутствовать в той или иной степени анализ поведения детей в условиях различных культур. Как было видно из предшествующего изложения, даже при

рассмотрении общетеоретических вопросов коммуникации человека важнейшие свои положения исследователи нередко обосновывают, обращаясь к результатам, полученным при изучении детей. Изучение детства, вероятно, представляет наиболее продуктивную часть этоэтнологии и этологии человека. Центральным направлением изучения детства в этоэтнологии является анализ становления и функционирования социального взаимодействия, формирования его в раннем детстве и развитие в более поздние периоды. Значительное место отводится в нем традиционной теме исследований направления "культура-и-личность" (психологическая антропология), а именно "ранним опытам" и их влиянию на последующее развитие ребенка.

"Ранние опыты" широко исследовались в этнопсихологии США в 1930—1950-е годы в виде выяснения влияния отдельных событий раннего детства на характер личности. Новый подход к изучению этой проблемы в 1970—1980-е годы связан с этологическим исследованием детства в различных этнических общностях. Основная направленность его состоит в анализе формирования отношений между ребенком и окружающими его людьми, в первую очередь взаимодействию мать — ребенок с самых ранних периодов его жизни. Имеется в виду общение взрослых с ребенком в вербальной и невербальной формах, реакция на плач и

155

крик и т. д. Считается, что уже на самом раннем этапе детства формируются основы будущего социального взаимодействия, образуется привязанность (attachment) как важное качество, обеспечивающее совместные действия человека с человеком.

Значительную, если не решающую роль в становлении привязанности играет период наибольшей взаимной чувствительности матери и ребенка. За ним закрепилось название "сензитивный период", предложенное Клаусом и Кеннелом[51]. В процессе исследований, проведенных в США и Гватемале, выяснилось, что дети, имевшие более тесный и частый контакт с матерями, показывают более высокие результаты по шкале коэффициента интеллекта, чем те, кто был лишен полноценного общения[52]. Часть исследований раннего детства в этоэтнологии посвящена следствиям травматических ситуаций в раннем детстве. Последствия такого рода событий накладывают отпечаток не только на особенности характера, но иногда приводят к душевным расстройствам. Например, в исследованиях депрессии в Лондоне было показано, что девочки, потерявшие мать в раннем детстве, с большей вероятностью могут заболеть этой болезнью, чем остальные[53].

Если рассматривать исследования ранних опытов в целом, то следует отметить, что в настоящее время идут поиски, анализ механизмов влияния раннего детства на более поздние периоды жизни человека, анализ теоретических проблем, возникающих в связи с этим[54].

На пути познания столь сложного процесса много препятствий и трудностей "в отыскании отличий в позднем развитии личности... среди взрослых разных культур, где любят детей и ухаживают за ними по-разному"[55]. Английская исследовательница Дж. Данн, которой принадлежит это высказывание, имеет в виду сложность отделения влияния ранних опытов от более поздних напластований, несовершенство методик и нерешенность общих методологических вопросов.

156

Последнее обстоятельство она выделяет особо и считает необходимым рассматривать развитие ребенка как культурный процесс. "Модели социального взаимодействия с самого раннего детства, — пишет она, — часть культуры"[56], различные формы обращения с детьми суть также часть культуры. Дж. Данн противник рассмотрения изолированного от остальной этносоциальной общности отношения "мать — ребенок". В качестве важной

задачи изучения раннего детства она выдвигает анализ и объяснение фактов, противоречащих концепции ранних опытов. Например, дети в детских домах сохраняют способность человеческого отношения “глубокой привязанности”, хотя их раннее детство носит, как правило, травматический, аномальный характер. Исследование онтогенетического развития детей в современных и традиционных культурах, осмысление этого процесса в обобщающих понятиях имеет фундаментальное значение для создания общетеоретической концепции человека, учитывающей его универсальные качества и этнокультурные особенности.

В этологии человека и этоэтнологии 1970—1980-е годы — это время поисков общетеоретических концепций, разработки различных программ применения этологии к анализу этнокультурных систем, способных составить надежный методологический каркас будущего развития этих дисциплин. Одна из точек зрения на перспективу развития этологии человека состоит в создании новой синтетической науки о человеке (на основе этнологии, социологии, психологии, этологии). Основная проблема такой синтетической дисциплины — изучение в интегративном единстве разнообразия культурных характеристик и единой биологической природы человека[57]. И. Эйбл-Эйбесфельдт видит конечную цель этологии человека в стремлении понять, почему человек поступает так, а не иначе. Это обусловливает широкий спектр анализа поведения человека в условиях различных культур, в единстве внутренних и внешних побудительных

мотивов и причин[58]. Американский исследователь Р. А. Мастерс выражает уверенность, что этология человека сделает своим предметом и проблемы политического характера наряду с традиционными (раннее детство, невербальная коммуникация и т. д.)[59]. Основатель этологии К. Лоренц считает, что будущее этой науки — в разработке “социально-экономической экологии”, в противодействии “упразднению человечности” в современном обществе. Главную задачу будущих исследований он видит в “формировании и сохранении иерархии ценностей, природных и социальных, начиная от нашего вида и кончая оптимальной средой жизни индивида”[60]. Р. Хайнд придерживается мнения, что наиболее продуктивным направлением исследований является взаимодействие социальных и биологических наук в познании целостного развивающегося человека. Особенность его подхода состоит в структурировании уровней взаимодействия людей в обществе и дифференцированном применении этологии в соответствии со статусом того или иного уровня[61].

Наряду с разработкой общетеоретической концепции в 80-е годы продолжаются исследования конкретных проблем: агрессивности, территориальности, биологических оснований онтогенетического развития, раннего детства[62].

В настоящем обзоре затронуты лишь некоторые аспекты этоэтнологии. Но и рассмотренные исследования дают основания утверждать, что данная область изучения человека представляет несомненный интерес для науки. Учеными, работающими в этой области знания, собран поистине уникальный фактический материал, но понят, осмыслен и объяснен он далеко не полностью. Некоторые способы интерпретации результатов этоэтнологических исследований вызывают сомнения и возражения. Это касается в первую очередь спенсерианского противопоставления организма (тела) и общества (культуры). “Человек отнюдь не плох от рождения, но он не отвечает требованиям им

же созданного общества”[63]. Отсюда стремление исследовать человека в “естественном” состоянии до общества: в детстве или обществах, стоящих на наиболее ранних ступенях

исторического развития, где, по мнению этологов, контраст между органическим и общественным не столь разителен.

Действительно, человек органически стабилен, а общество изменяется достаточно быстро. Но человек потому-то органически устойчив и стабилен, что практически все изменения, развитие осуществляются организмом социальным. Нельзя при этом забывать, что человек все же есть единство “духа” и “тела” (организма), и это положение никто еще не опроверг. Отдельный индивид — носитель “духа” как социальности — участник, строитель общественных отношений, которые есть общее содержание “духа”, позволяющее раскрыться именно в человеческих формах его индивидуальным и этническим особенностям. Человек — клеточка социального организма. И не имеет смысла и непродуктивно в методологическом отношении противопоставлять организм биологический организму социальному, поскольку оба они формировались в процессе антропогенеза.

В заключение хотелось бы выразить надежду, что в этоэтнологии и этологии человека в будущем наибольшее развитие получат те черты, которые позволят продуктивно исследовать теоретические и эмпирические аспекты антропологии, чтобы тем самым дать возможность достичь новых рубежей в познании человека.

Впервые опубликовано в журнале “Советская этнография”. 1989. № 3. С. 159—166.

Примечания

[1] Ethological Studies of Child Behavior / Blurton J. N. Cambridge, 1972; *McGrew W. C.* An Ethological Study of Children’s Behavioyr. N. Y., 1972.

159

[2] *Cranach M, von.* Ethology and Human Behaviour // The Context of Social Psychology. L., 1970; Ainsworth M. D. S. Object Relations, Dependency and Attachment: A Theoretical Review of the Infant-Mother Relationship // Child Development. 1970. V. 40. P. 969—1026; *Bowlby J.* Attachment and Loss. V. 1. L., 1969; *Ekman P., Sorenson E. R., Friesen W. V.* Pan-Cultural Elements in Facial Displays of Emotions // Science. V. 164. P. 8—86; *Eibl-Eibesfeldt I.* Ethology: the Biology of Behavior. N. Y., 1970; Man the Hunter. Chicago, 1968 etc. Существенную роль в обосновании применимости этологических методов для изучения человека сыграла книга, вышедшая позднее: Methods of Inference to Human Animal. Chicago etc., 1976.

[3] *Lorenz K.* Behind the Mirror. L., 1977. P. 181.

[4] Ibid. P. 191.

[5] *Lorenz K.* Evolution of Ritualization in the Biological and Cultural Spheres // *Evans R. I., Lorenz. K.* The Man and His Ideas. N. Y.; L., 1975. P. 133.

[6] *Eibl-Eibesfeldt I.* Ritual and Ritualization from Biological Perspective // Human Ethology. Claims and Limits of a New Discipline. Cambridge etc., 1979. P. 4.

[7] Ibid. P. 14.

[8] *Lorenz K.* Evolution of Ritualization... P. 146.

[9] *Lorenz K.* Behind the Mirror. P. 210.

[10] *Eibl-Eibesfeldt I.* Op. cit. P. 40. См. также: *Idem.* Die! Ko-Bushmannegeellschaft: Aggressionkontrolle und Gruppenbindung, Munchen, 1972.

[11] Ibid.

[12] См.: *Eibl-Eibesfeldt I.* Love and Hate. The Natural History of Behaviour Patterns. N. Y., 1972; *Idem.* The Preprogrammed Man. N. Y., 1980.

[13] См.: *Lorenz K.* On Aggression. L.; N. Y., 1966.

[14] *Eibl-Eibesfeldt I.* Ritual and Ritualization... P. 41.

[15] Ibid.

[16] Ibid. P. 42.

[17] Ibid.

[18] Ibid. P. 44.

[19] Ibid. P. 45.

[20] Ibid. P. 46.

[21] Ibid. P. 25.

[22] Ibid. P. 26.

[23] Ibid. P. 15—16.

[24] См.: *Eibl-Eibesfeldt I.* Patterns of Greeting in New Guinea // New Guinea Area Languages and Language Study. V. 3. Language, Culture, Society, the Modern World. The Hague, 1977; *Heeschen V., Schienfenhövel W., Eibl-Eibesfeldt I.*Requesting, Giving and Talking. The Relationship between Verbal and Non-Verbal Behaviour in Speech Community of the Eipo, Irian Jaya (West New

Guinea) // Verbal and Non-Verbal Communication. The Hague, 1979; *Eibl-Eibesfeldt I.* Aggression in the Ko-Bushman // Psychological Anthropology. Paris; The Hague, 1975.

[25] *Eibl-Eibesfeldt I.* Ritual and Realization... P. 37.

[26] См.: *Ekman P., Friesen W. V., Ellsworth P.* Emotion in the Human Face. N. Y., 1972; *Ekman P.* Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement // Anthropology of the Body. N. Y., 1978; *Ekman P., Levenson R. W., Friesen W. V.* Automatic Nervous System Activity Distinguishes Among Emotions // Science. 1983. V. 221. P. 1208—1210.

[27] *Eibl-Eibesfeldt I.* Ritual and Ritualization... P. 28.

[28] Ibid. P. 50.

[29] Ibid. P. 28.

[30] Ibid. P. 36.

[31] *Эйбл-Эйбесфельдт И.* Общественное пространство и его социальная роль // Культуры. 1983. № 1. С. 119.

[32] См.: The Infant’s Reaction to Strangers. N. Y., 1974; *Connoly R., Smith P. K.* Reactions of Preschool Children to a Strange Observer // Ethological Studies of Child Behaviour L., 1972; *Salzen E. A.* Social Attachment and a Sense of Security // Human Ethology... P. 605—606.

[33] *Хайнд Р.* Поведение животных. Синтез этологии и сравнительной психологии. М., 1075. С. 144—157.

[34] *Эйбл-Эйбесфельдт И.* Указ. соч. С. 118—119.

[35] *Eibl-Eibesfeldt I.* Aggression in the! Ko-Buschman. P. 330.

[36] *Eibl-Eibesfeldt I.* Ritual and Ritualization... P. 51.

[37] См.: *Main M.* Avoidance of the Mother in Young Children: Implication for Daycare // Development in Chilhood: Daycare Programms and Research. Baltimore, 1977.

[38] *Эйбл-Эйбесфельдт И.* Указ. соч. С. 119—120.

[39] *Eibl-Eibesfeldt I.* Ritual and Ritualization... P. 51.

[40] *Altman I.* The Environment and Social Behaviour: Privacy, Personal Space, Territory and Crowding. Montrey, 1975; *Idem.*Privacy: a Conceptual Analysis // Environment and Behaviour. 1976. V. 8. P. 7—29.

[41] *Altman I.* Privacy as an Interpersonal Boundary process // Human Ethology... P. 121.

[42] Ibid. P. 97.

[43] Ibid.

[44] Ibid. P. 101.

[45] Ibid. P. 101—102.

[46] Ibid. P. 103.

[47] Ibid. P. 104.

[48] Ibid.

[49] Ibid. P. 107.

[50] Ibid. P. 108.

[51] *Kennel J. H., Trause M. A., Klaus M.* Evidence for a Sensitive Period in the Human Mother Parent-Infant Interaction. Amsterdam, 1975.

[52] *Dunn J.* Understanding Human Development: Limitations and Possibilities in an Ethological Approach // Human Ethology... P. 634.

[53] Ibid. P. 639—640.

[54] См.: *Dunn J.* The Contunuity of Individual Differences from the First Year of Life // The First Year of Life: Significance for Later Development. L., 1973; *Hope R. A., Milton A. G., Simmel E. M.* Early Experience and the Process of Socialization. N. Y., 1970; *Hess E. H.* Imprinting. Early Experience and the Development Psychology of Attachment. N. Y. 1973; *Dunn J.* Now Far Early Differences in Mother-Chud Relations Affect Later Development? // Growing Points of Ethology. 1976; Early Experience: Myth and Evidence. L., 1976; *Bateson P. P. G.* Early Experieilce and Sexual Preferences // Biological Determinants of Sexual Behaviour. L., 1977; Early Experience and Early Behaviour: Implications for Social Development. N. Y., 1980; *Anselmo S.* Early Childhood Development. Toronto; London, 1987; *Wolf P. H.* The Development of Behaviour States and Expressions in Early Infancy. Chicago, 1987.

[55] *Dunn J.* Understanding Human Development... P. 633.

[56] Ibid. P. 630.

[57] Untroduction // Human Ethnology... P. XVIII.

[58] Ibid. P. 54.

[59] Ibid. P. 289.

[60] *Lorenz K.* Der Abbau des Menschlichen. Munchen, 1983. S. 221—222.

[61] *Hinde R. A.* Individuals, Relationships and Culture. Cambridge, 1987. P. 26.

[62] *Trevarten C.* Infancy, Mind in // The Oxford Companion to the Mind. Oxford, 1987. P. 362—368; *Archer J.* The Behavioural Biology of Aggression. Cambridge, 1988; *Bogin B.* Patterns of Human Growth. Cambridge, 1988; *Taylor R. B.*Human Territorial Functioning. Cambridge, 1988; *Bowlby J.* Attachment // The Oxford Companion to the Mind. Oxford, 1987. P. 57—58.

[63] *Лоренц К.* Человек находит друга. М., 1977. С. 152.

Контрольные вопросы

1. Определите область исследований “этологии человека”.
2. Какие бывают типы ритуалов?
3. Охарактеризуйте этологическое понимание термина “ритуал”.
4. Как связаны понятия “ритуал”, “коммуникация”, “информация”?

5. В чем состоят функции ритуалов у человека и животных?
6. Назовите конструктивные следствия агрессивного поведения.
7. Что такое выразительные движения?
8. Обосновано ли противопоставление биологического организма социальному?
9. Каковы были перспективы у “этологии человека” по мнению Р. Хайнда и К. Лоренца (середина 80-х годов)?
10. Каких ученых-этнологов вы знаете?

Темы письменных работ

1. Анализ проблемы соотношения культурного (социального) и биологического в работах российских и зарубежных ученых в 90-е годы.
2. Культура — специфический способ жизнедеятельности человека или всего лишь усложненный вид жизни животных?
3. Что могут и чего не могут животные (конкретно-эмпирические аспекты грани между животным и человеком)?
4. Значение социального пространства для коммуникации в различных культурах.
5. Территориальность у животных и человека: анализ теоретических концепций и эмпирических фактов.

ЧАСТЬ II

ЛИЧНОСТЬ В КУЛЬТУРЕ

Расизм, общность, личность

В данной статье расизм анализируется с точки зрения влияния этого явления на процессы, происходящие в общностях людей, а также воздействия его на развитие человека — личности. Расизм — явление разнообразное, и в современной науке существуют многочисленные подходы к его исследованию[1]. В соответствии с ними даются многочисленные определения этого феномена. Поэтому представляется целесообразным с самого начала анализа определить, что же в данной статье понимается под термином “расизм”. Это необходимо для того, чтобы охарактеризовать исходный пункт предпринимаемого исследования и в дальнейшем рассмотреть роль расизма в различных аспектах функционирования современного общества. Итак, расизм — это обоснование (очень часто — на основе фактов, накопленных современной наукой) и внедрение в сознание людей взглядов, идей о превосходстве той или иной общности людей — этнической, конфессиональной, социокультурной — по биологическим, часто внешним признакам: по крови, цвету кожи и т. д. и, соответственно, дискриминация других по этим же признакам. В современном обществе расизм может принимать и принимает самые разнообразные формы, может существовать в виде различных теорий и, как это ни прискорбно для цивилизованного общества конца XX в., осуществляется на практике. Увы, расизм — явление, повсеместно распространенное в современных индустриально развитых странах. Его идеология, внедренная в сознание людей, дает свои горькие плоды в виде социальных конфликтов, повышенной напряженности в различных странах мира, в кровопролитных столкновениях, превращающихся

иногда в многолетние войны. Основная и самая простая форма бытия расизма — утверждение превосходства белой расы над черной, или наоборот, одной этнической общности над другой, последо-вательное проведение и отстаивание идеи о том, что одни народы примитивны, а другие цивилизованны и т. д.

При самом поверхностном взгляде на рассматриваемую проблему можно увидеть, что расизм — один из самых простых способов отыскания причин неудач и затруднений, испытываемых тем или иным обществом, государством в определенные исторические периоды их развития. В любой стране есть масса нерешенных проблем, и самый простой способ их “решения” — возложить ответственность за неудачи на “других”, будь это люди с другим цветом кожи, говорящие на другом языке, придерживающиеся другой идеологии, религии. Наиболее отчетливо это видно на примере “мигрантов” в Западной Европе, выходцев из третьего мира. Нередко это принимает форму обвинения того или иного народа в бедствиях целой страны и т. д. В соответствии с таким подходом осуществлялись различные практические действия (политика) по отношению к “провинившемуся” народу. Их выбор зависит от места и времени, исторической эпохи. Диапазон разнообразен: от физического уничтожения до ограничения рождаемости, от вытеснения с той или иной территории до провозглашения “приоритетного” развития той или иной общности в ущерб другим. Очень часто расизм является следствием развития национальных движений: начинается с лозунгов сохранения или возрождения культуры, национальных традиций одного народа, а кончается “в лучшем случае” дискриминацией другого.

В чем же здесь дело? Может быть, для сохранения спокойствия и снижения напряженности необходимо отказаться от национальной самобытности, “национальной”

или “этноконфессиональной” идеи и взять курс на “безэтничное”, наднациональное существование?

167

Но можно ли стать гражданином планеты, не будучи “гражданином” своего народа? Я далек от мысли, что данную проблему можно решить в этой статье. Но я совершенно убежден, что данный вопрос необходимо ставить и что он неразрывно связан с проблемой расизма в современном мире, со сложнейшим комплексом проблем, касающихся изучения соотношения общего и особенного в жизнедеятельности отдельного человека, в функционировании этнокультурной общности. А это, в свою очередь, требует анализа роли расизма как идеологии, теории, социальной психологии и практики в современном обществе. Важнейшими аспектами сформулированной проблемы являются такие вопросы, как объективные основания существования расизма, социальные условия, способствующие его воспроизводству, значение расистских доктрин самого различного вида для управления общностью, способы и методы внедрения их в сознание посредством системы массовой информации, влияние расизма на процессы коммуникации внутри общности и между общностями и, наконец, воздействие подобных теоретико-идеологических построений на развитие личности и ее органическую основу, т. е. как теория, имеющая широкое распространение, может влиять на формирование психологических качеств личности.

Расизм как концепция человека и теория, делящая людей на высших и низших, в явной или скрытой форме проводит идею о неполноценности или ущербности тех или иных народов. Особое место здесь занимают различные теории о примитивном, дологическом мышлении в традиционных обществах, тезис о неспособности к абстрактному мышлению людей, не вовлеченных в современную цивилизацию. На примере концепции, утверждающей неполноценность той или иной группы людей, расы, этнокультурной общности в форме неспособности к абстрактному мышлению или наличия “другого”, низшего типа мышления, можно проследить, на какие объективные основания

168

в реальной действительности опираются расистские доктрины и как они искажаются в идеологических построениях сторонников существования высших и низших “рас”.

Одно из важнейших оснований в этом аспекте — огромное разнообразие в этнокультурных стереотипах поведения, восприятия, познания, мышления. Это различие может быть очень существенно. Представитель традиционной культуры из Африки будет чувствовать себя беспомощным в индустриальном мире, так же как вполне вероятно, что он не сможет решить элементарную задачу, которая под силу школьнику начальных классов. Но при этом не надо забывать, что белый европеец имеет мало шансов на выживание в условиях, обычных для традиционного общества. Проблема “примитивного мышления”, особенностей восприятия и познания в различных культурах уже более 50 лет, начиная с М. Мид, является одним из важных направлений исследований в психологической антропологии. Важнейший их итог — признание того, что традиционному обществу несвойствен какой-то особый тип мышления, отличный от “западного”, что для этих обществ характерны общечеловеческие аспекты в восприятии и познании. Другое дело, что понять, объяснить все особенности того, как мыслят и действуют, воспринимают и познают в различных культурах, пока не удалось. Особо необходимо отметить, что в советских научных изданиях 50—70-х годов и даже в некоторых изданиях 80—90-х годов направлению “культура-и-личность — психологическая антропология” ошибочно приписывают отстаивание идеи

“психорасизма”. Как раз наоборот, психологические антропологи активно боролись, особенно в 60—80-е годы, против такого ви́дения человека[2].

Расизм как теория человека, опирающаяся на концепцию жесткого варианта биологического детерминизма, использует то обстоятельство, что на ряд вопросов, связанных с особенностями познания и мышления, наука еще не дала ответа. Поэтому у идеологов

169

неравенства людей есть возможность предложить свою теорию, подперев ее разрозненными фактами, вырванными из контекста конкретных исследований. Кроме этого, сами научные концепции, например, Леви-Брюля и даже Ж. Пиаже, дают возможность обоснования расизма (тезис об особом неполноценном мышлении в традиционных обществах). Но одно дело — спорные вопросы в рамках научных теорий и совсем другое — отдельные положения и формулировки, вырванные из контекста специальных теорий Леви-Брюля, Ж. Пиаже, теории IQ и попавшие на страницы массовых изданий.

Идеи превосходства одной культуры над другой, одних людей над другими воздействуют на сложнейший, кстати, также слабо изученный, социально-психологический механизм “мы” — “они” — “другие” — “чужие”, вносят дисбаланс в двойственное (страх — интерес) отношение человека к незнакомому, непознанному, представляя последнее как чужое, враждебное. Попутно заметим, что этим у человека тормозится способность к познанию нового, развитию, расширению своих знаний, поскольку это или не нужно или опасно с точки зрения идеологии расизма. Таким образом, концепции, провозглашающие неравенство людей, распространяемые средствами массовой информации, влияют на эмоциональный статус личности, формируют определенную установку по отношению к представителям другой расы, культуры, народа. Воспроизведенные несколько раз, подобные воззрения могут лишь несколько сместить оценки людей, сформировать некоторую направленность. Ну, а если это каждый день, по несколько раз и многомиллионными тиражами в различных формах, да еще в условиях кризисных явлений в какой-либо стране… Происходит разобщение внутри одной социальной общности и формируются однородные группы населения, выделенные на основе простейших, часто случайных для личности социальных или биологических признаков.

170

В концепции биологического детерминизма[3], являющейся научной основой расизма, способность или неспособность к мышлению неразрывно связана с биологическими характеристиками расы или этноса, будь то цвет кожи, волос, глаз или же особенности культуры восприятия, языка, которые определяются в значительной мере также генетическими факторами. На основе внешних признаков нередко достигается однородная разобщенность в рамках социальной системы, у которой свои законы, задачи, цели, часто не совпадающие с потребностями человека-личности. Основная цель социальных систем современного общества — беспрерывный рост потребления, бессмысленное расширение производства и т. д. Естественно, что каждая социальная система должна быть управляема Однородная разобщенность по внешним биологическим признакам, а также по идеологическим, религиозным воззрениям способствует повышению управляемости общностью со стороны олигархической элиты или харизматического лидера. В случае однородной в этническом и расовом отношении страны — это объединение перед лицом “другой”, “чужой” культуры. В полиэтническом государстве это поляризация в разной степени в связи с биологической принадлежностью

к той или иной этнической общности. Напряженность между ними улучшает управляемость, демонстрирует необходимость силы в виде государства.

Таким образом, расистские воззрения, получающие массовое распространение, могут, но только в определенные исторические периоды, облегчить управление социальной системой современного общества. Однородное разобщение людей происходит не по индивидуально-личностным характеристикам, связанным с реальным содержанием человека, а по рождению, по "крови". Такое разобщение препятствует не только совершенствованию способностей людей (они очень часто не нужны на современном производстве), оно препятствует и овладению национальной культурой, к

которой люди принадлежат по "крови". Это, в свою очередь, ведет к нивелировке, отсутствию разнообразия, потере особенностей, к формированию серой однородной массы.

Расизм самого различного вида спекулирует на разнообразии людей и ведет к однородности, характеризуемой самыми простыми характеристиками. Все содержание "я" человека сводится к тому, что некий индивид X принадлежит к народу Y и религии Z, и он выше других людей. И все. И не нужно овладевать культурой своего и других народов, не нужно совершенствовать свои способности[4]. Безусловно, что в современную эпоху у людей не хватает чувства общности, удовлетворения потребности в коммуникации. Расистская идеология дает иллюзорное объединение, псевдоспособ преодоления отчуждения, который по существу ведет к еще большему разобщению людей друг от друга, так как не может полноценно дать возможность людям реализовать свое "я" в самых различных областях человеческой деятельности: эмоциональной, интеллектуальной и т. д. Напротив, расизм, националистический экстремизм способствует деградации личности, потери его "я"[5]. На место личностного "я" становится усредненный психологический тип с приоритетным развитием таких черт характера, как агрессивность, враждебность, страх перед "другим", подчинение всех только одной точке зрения. Словом, формируется одномерный человек, нетерпимый к другой культуре, религии, политическим взглядам.

Человеку свойственно двойственное отношение к незнакомому, чужому: настороженность и интерес, любопытство. Это проявляется у детей в виде интереса и страха к неизведанному, к незнакомым людям. Эта двойственность — основа сложнейших социальных взаимодействий, формирующихся в детстве и функционирующих во взрослом состоянии[6]. Двойственное отношение к чужестранцу получило отражение в культуре и традициях многих народов в самых различных формах. С одной стороны, вполне естественная

настороженность, с другой — традиция гостеприимства, вера в то, что странник приносит удачу[7]. В торжественном ритуале встречи высокого иностранного гостя сохранена все та же двойственность: салют (ритуализированная агрессия) — дети с цветами — доверие. Вся культурная история человечества была направлена на то, чтобы сбалансировать эту двойственность, тормозить агрессивность, враждебность как внутри общности, так и вне ее[8].

Расистские доктрины, внедренные в массовое сознание, абсолютизируют одну сторону этого отношения, блокируют другую, в то время как, по мнению К. Лоренца, "характерная черта человека как биологического вида — долгий период юношеского развития и сохраняющаяся до старости любознательность", "открытость по отношению к миру"[9]. Таким образом, расизм способствует развитию явлений, несовместимых с природой

человека как живого существа, и может привести к патологическому изменению личности, а затем и различного рода дисфункциям как психического, так и органического типа. Особенно это касается сложнейших внутриорганических процессов на биохимическом уровне, самом древнем с эволюционной точки зрения, нуждающемся в психобиологической синхронизации и тесно связанном с потребностью разносторонней коммуникации, в том числе с “другими”[10]. В некоторые исторические периоды массовое распространение идеологии национального неравенства приводило к массовым истериям на этнической почве. Эти явления могут усиливаться специфической социально-психологической обстановкой в обществе в связи с изменением, разрушением прежних ценностных ориентации при отсутствии новых или особенностями экологической ситуации (экологический кризис, повышенная солнечная активность)[11]. В такие периоды резко повышается внушаемость людей, облегчается их управляемость, активизируются отрицательные для личности эмоционально-психологические состояния.

173

Несовместимость расизма как социальной психологии поведения с человеком как живым существом состоит и в том, что нарушает, атомизирует сложнейшие связи, объективно существующие между людьми, делает невозможным адекватное функционирование человека в общности. В процессе антропосоциогенеза возникла особая форма объединения живого — специфически человеческая. Долгий путь эволюции в соответствии с ней сформировал особенный по сравнению с другими живыми существами организм, т. е. наш организм рассчитан на определенный тип функционирования и воспроизводства в общности. Вне человеческого общества организм человека не может нормально развиваться. Вполне вероятно, что одна из причин этого явления — невозможность осуществить, реализовать заложенные возможности, и именно особенным — социальным способом. Человек вне общества — предельный случай. Однако явления, тормозящие процессы общения людей друг с другом, например отчуждение в различных его формах, широко распространены в современном обществе. Расизм — одно из таких явлений, которое путем организации квазиобщности стимулирует агрессивность в групповых взаимодействиях.

Абсолютизация враждебности, страха перед “другими”, превращение “других” только в “чужих”, в “не людей” приводит к тому, что человек отчуждается не только от других людей, но и от самого себя. У него деформируются, уходят на второй план, в подсознание такие человеческие качества, как любовь, привязанность и т. д. И вот уже любовь к своему народу превращается, а затем полностью вытесняется ненавистью, злобой к другому. А по отношению к личности это превращение отношения “я — другие” будет иметь вид: любовь к самому себе — вражда, обида на весь мир, на всех других. Это ухудшает для человека возможность общения, контакта, понимания, реализации своих способностей, человек замыкается в себе, в убогом мире представлений, навязанных ему идеологией

174

неравенства. Это мешает личности овладеть культурным наследием других народов, поскольку у него предубеждение к “чужому” примитивизирует сознание личности, препятствует действительному овладению общечеловеческими ценностями.

Самое существенное в рассмотренных выше процессах — ухудшение коммуникаций между людьми как различных этнических, социальных групп, так и внутри них, невозможность осуществления специфики человека, выражающейся в социальном типе жизнедеятельности. Человек функционирует в социальных общностях, очень часто объединяющих несколько этнокультурных традиций. Идеология неравенства, основанная на внешних признаках, существенно ослабляет горизонтальные связи внутри социальной

общности, но укрепляет вертикальные, способствует облегчению манипуляций массовым сознанием. Все действительные различия людей в уровне умственных способностей, направленности интересов, умении трудиться объявляются несущественными. Разнообразие людей — истинное достояние человечества — превращается в источник дискриминации. Качественное своеобразие культур становится основанием для объявления их неполноценными, нецивилизованными, примитивными.

"Они" — "другие" в соответствии с такими взглядами уже неполноценные люди, "не люди". Функция таких взглядов и теорий — оправдание бесчеловечности социальной общности, образованной на этнической, религиозной или классовой основе. В последние годы много писалось об этничном (биологическом) оружии, способном избирательно убивать людей. К счастью, пока никто не применил и, будем надеяться, не применит это варварское орудие современной цивилизации. Но всем надо отдавать отчет в том, что расизм как психологическое оружие (так же, как и шовинизм и национализм) — раздувание вражды на расовой, национальной или этноконфессиональной почве — принес в XX в. огромные несчастья человечеству, в том числе и нашей стране.

175

Итак, расизм как теория человека, идеология неравенства внедряется в массовое сознание, выполняет определенную функцию в социальных системах. Выше уже говорилось о теоретических источниках и объективных основаниях этого феномена. Касаясь условий, способствующих возникновению и развитию расистских взглядов в социальной системе, нельзя не выделить такой фактор, как последовательное игнорирование национальных особенностей людей, их этнокультурного своеобразия в экономике, политике современных государств. Я считаю это одной из причин реализации национального начала в искаженном виде, т. е. одной из причин, почему любовь к своему народу и культуре может превратиться в ненависть к другим, тем самым отрицая самое себя. В теории и идеологии игнорирование специфики этнокультурного, особенного получило распространение в виде "безнациональной идеи", безэтнического существования. Основной недостаток подобной концепции — отрыв общечеловеческого (общего) от этнокультурного, национального (особенного), противопоставление этих двух аспектов развития человечества. Еще более усложняет и искажает эту проблему смешение (и противопоставление) классового и формационного подхода с этнокультурным. Мы помним, как утверждался приоритет общечеловеческих или классовых ценностей над национальными, хотя первые могут существовать лишь в виде вторых или в тесной связи с ними. Когда К. Маркс и Ф. Энгельс в 1848 г. написали, что "пролетарии не имеют отечества", то это было реальным отражением той исторической ситуации. Да, у пролетариев не было ничего, у них отняли даже отечество, они были только товаром, "рабочей силой". С тех пор в мире произошли значительные изменения, и делать лозунг середины XIX в. основой национальной, точнее безнациональной, политики во второй половине XX в. значило рано или поздно привести народы к трагедии.

Запрет на любовь к своему народу, незнание его истории, культуры породил бездуховность, пустоту и

176

отрицание общечеловеческих ценностей, деградацию личности и способствовал увеличению агрессивности, враждебности, не сдерживаемой этнокультурными традициями. Бездушное отношение к человеку выразилось и в варварском отношении к родной природе, которая воспринимается только как среда обитания, "чужая" и "другая". Реакцией на навязываемое безнациональное бытие нередко бывает бурный рост национального эгоизма и экстремизма. Чтобы быть правильно понятым, еще раз

подчеркну грань между адекватным выражением национальных особенностей и экстремизмом расистского толка. Первое — это естественное чувство любви к своему народу, культуре и на этой основе понимание “других”. Второе — ненависть и враждебное отношение к другой культуре, народу, обвинение его в неполноценности и варварстве, бескультурье.

Отсутствие национального самосознания или его абстрактное бытие лишает человека устойчивости в современном сверхдинамичном изменяющемся мире. Разрушаются сложнейшие психологические связи с окружающим миром. Развитие, движение социальной системы возможно лишь на основе устойчивых структур, важнейшую роль в которых играют этнокультурные традиции и знания. Этот аспект современной ситуации в мире получил отражение в бурном росте исследований, посвященных проблеме этнической идентификации, развитие которых — залог от сползания в обе крайности: расизм и безнациональную идеологию, оторванную от этнокультурных особенностей, искаженное отражение интеграционных процессов. Самый главный вывод исследований по проблеме “этничности”, существенный для настоящей статьи, сохранение национальных особенностей — основа действительного развития человечества, реализации общечеловеческих ценностей; уважение к своим корням, истории — залог стабильности социальной системы; любовь к своему народу и культуре — основа психологической стабильности личности[12].

177

Стремление к сохранению традиций, культуры, бережное отношение к истории своего народа, поиск человеком своей идентичности, содержания своего “я” — все это, по мнению крупнейших представителей гуманистического подхода к человеку Э. Фромма и А. Маслоу, есть глубинная и фундаментальная потребность личности[13]. Этническая идентификация дает личности устойчивое основание для динамического взаимодействия в современном обществе, связывает настоящее с прошлым, обеспечивает историческую преемственность, дает исходную систему ориентации в мире. Существенную роль здесь играет “патриотизм, который может быть сильнейшей эмоцией, побуждающей даже пожертвовать своей жизнью за свою родину. В этом случае выживание нации более важно, чем личности”[14]. Любовь к своему народу, привязанность к месту рождения есть основа отношения к другим людям, своего рода установка, точка отсчета. Любовь как самая существенная потребность человека, по Э. Фромму, есть ощущение единства с другим человеком, со всеми людьми, с природой. Именно на этой основе возможно удовлетворение первейшей социальной потребности человека в межиндивидуальных связях. Реализация потребности в сообщности не препятствует развитию многообразного индивидуального “я”, а, наоборот, дает ему различные формы проявления, накопленные за всю историю человечества. В национально-особенной форме осуществляется уникальное единичное “я”, наделенное одновременно социальной общечеловеческой спецификой по отношению к другим видам живого. Таким образом, получают выражение и интеграционные процессы, состоящие в необходимости объединения людей в общность, и возможна дифференциация, разнообразное развитие личности. Только при наличии “интеграции общностей и дифференциации личностей — необходимых условий процессов социального развития”[15] возможно адекватное функционирование и воспроизводство национально-особенного. С середины

178

70—90-х годов вопросы “этнической идентичности”, “национально-особенного ядра личности” (Self) стали одной из актуальнейших проблем, исследуемых в психологической антропологии[16].

Резко контрастирует с рассмотренным подходом расизм как идеология противопоставления одних народов другим, а также “безнациональная” концепция, рассматривающая людей как абстрактных индивидов вне исторического процесса. Идеология неравенства, распространяемая через средства массовой информации, способствует формированию регрессивного типа личности, основными характеристиками которого являются агрессивность, враждебность, недопущение “другого” внутри общности. В этом случае ни о каком развитии “я” не может быть и речи. Оно растворено в толпе, в идеях, навязанных извне (например, улучшение расы).

Итак, расизм как теория человека, идеология неравенства народов, а также внедренная в массовое сознание социальная психология служит одним из способов облегчения управляемости социальной системы путем разобщенной однородности, не допускающей разнообразия в мнениях, идеях, ничего “другого”. Он имеет отрицательные последствия в виде искаженного осуществления национально-особенного, ведущего к гипертрофированному развитию таких психологических черт, как агрессивность, враждебность, ненависть. Это ведет к деградации личности, резкому сужению содержания его личностного “я”.

Цель настоящей статьи не в том, чтобы еще раз доказать, что расизм — это плохо, бесчеловечно и т. д. и т. п. Автор предпринял в ней попытку показать, что для всестороннего анализа оснований расизма, механизма внедрения его в массовое сознание необходимо целостное изучение особенностей деятельности человека в единстве интеллектуального, эмоционального и познавательного аспектов. Такая задача выполнима в рамках общей синтетической концепции человека, контуры которой уже намечены в трудах отечественных

179

и зарубежных ученых. Я хотел бы, в частности, отметить — в плане противодействия расистской идеологии в науке — значение гуманистической психологии Э. Фромма и А. Маслоу.

Впервые опубликовано в ежегоднике: Расы и народы: Современные этнические и расовые проблемы. М., 1993. № 23. С. 47—58.

Примечания

[1] Проблема расизма разносторонне анализируется в книге: Aggression and war. Their biological and social bases / Eds. J. Groebel, R. Hinde. Cambridge, 1989.

[2] *Белик А. А.* Психологическая антропология: современная структура исследований и некоторые итоги развития // Этнографическая наука последней трети XX века. М., 1991.

[3] *Белик А. А.* Расизм или гуманизм? // Расы и народы. 1989. № 19. С. 67—83.

[4] *Devereux G.* Ethnic Identity: its logical foundations and its disfunctions // Ethnis Identity. Cultural Continuities and change / Eds. G. De Vos, L. Romanussi-Ross. Chicago, London, 1982. P. 67.

[5] Ibid. P. 68.

[6] *Белик А. А.* Человек: раб генов или хозяин своей судьбы? М., 1990. С. 118—120.

[7] *Yoshida T.* The stranger as god: The place of the outsider in Japanese folk religion // Ethology. Vol. XX. № 2. P. 87—100.

[8] *Eibl-Eibesfeldt I.* Human Ehtology N. Y., 1989; *Eibl-Eibesfeldt I., Suttertin Ch.* Fear, defence and aggression in animal and man: some ethological perspectives // Fear and defence. Chur., 1990. P. 381—408.

[9] *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Знание — сила. 1991. № 1. С. 8.

[10] *Freska E., Kulcsar Z.* Social bonding in the modulation of the physiology of Ritual Trance // Ethos. Vol. 17. 1990. № 1. P. 71.

[11] *Чижевский А. Л.* Земное эхо солнечных бурь. М., 1976.

[12] Ethnic Jdentity. Jntroduction Chicago; London, 1982. P. IX—XVII.

[13] См.: *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990; *Маслоу А.* Иерархия основных потребностей // Вестник МГУ. Философия. 1991. Т. 3.

[14] *De Vos G.* Ethnic pluralism: conflict and assomodation // Ethnic identity. Chicago; London, 1982. P. 18.

[15] *Белик А. П.* Социальная форма движения. М., 1982. С. 238.
[16] *Rozenberger N. R.* Dialectic balance in the polar model of Self: The Japan Case // Ethos. Vol. 17. 1989. № 1. P. 88—113.

180

Контрольные вопросы

1. Что такое расизм?
2. Назовите виды расизма.
3. Является ли национальная самобытность причиной расизма?
4. Есть ли основания говорить об источниках расизма в “массовой” науке?
5. Связан ли расизм с эволюционистским европоцентризмом?
6. В чем состоит двойственность личности по отношению к незнакомому?
7. Связан ли расизм с особенностями управления государством?
8. Какую черту человека выделял К. Лоренц в качестве фундаментальной?
9. В чем состоит несовместимость расизма с психологией и биологией человека?
10. Как расизм влияет на когнитивные ориентации личности?
11. В чем опасность разрушения национального самосознания?
12. Каковы функции расизма в социальной системе?
13. Каковы критерии националистического экстремизма?

Темы письменных работ

1. Расизм в Западной Европе в 80—90-е годы.
2. Социальная психология расизма.
3. Расизм и личность: межкультурный портрет явления.
4. Расовая сегрегация в США в первой трети XX в.
5. Концепция генетического детерминизма и расизм.
6. Расизм или гуманизм? (Два взгляда на человека.)
7. Проблема многообразия культур (личностей) и расизм.
8. Негритюд — “черный” расизм: происхождение, социальный и психологический смысл, содержание.
9. Расизм как историческое явление: от античности до наших дней (существовал ли расизм в Средневековье?).

181

Два подхода к проблеме этничности в психологической антропологии

В середине 70-х годов в США наблюдается оживление интереса к изучению роли и значения самосознания различных этнических групп. Изучение “этничности”, особенностей национального характера постепенно становится магистральным направлением исследований психологической антропологии.

В развитии изучения этой проблемы можно выделить два аспекта или этапа. Первый связан с необходимостью анализа этносоциальной ситуации в американском обществе с позиций этнического плюрализма. Второй характеризуется анализом личностного “я” в различных культурах как в современную эпоху, так и в истории.

Исследование “этничности” ведется в США под самым различным углом зрения;»[1]. Но самое существенное в них в 70—80-е годы — смена методологической ориентации, переход к новой этноантропологической парадигме. В анализе этнической ситуации США долгое время господствовала концепция “плавильного тигля”. Основное ее содержание для США состояло в “переплавке” иммигрантов из различных стран в единую стандартизированную этническую (этнополитическую) общность высокой интеграции.

В 1963 г. в связи с выходом работ Н. Глейзера и Д. Мойнихена обозначился резкий поворот, смена теоретической ориентации в изучении этнических процессов. Он состоял прежде всего в полном отказе от теории “плавильного тигля”, выводе о ее непригодности при анализе этнических процессов. И хотя по

182

форме замена на “кипящий котел” у Глейзера и Мойнихена может показаться несущественной, но по содержанию это был коренной поворот. В работе, опубликованной позднее в 1975 г., Н. Глейзер и Д. Мойнихен сформулировали его следующим образом: если ранее проблема этнического представлялась всего лишь пережитком прошлого, “то теперь мы должны поместить ее в самый центр нашего внимания”;»[2].

Подобная переориентация сопровождалась резкой критикой, вплоть до полного отрицания прежней парадигмы “плавильного котла”. Анализу критики последней концепции уже уделено достаточно внимания в советской науке;»[3]. Здесь же необходимо отметить одно важное обстоятельство. Да, прежний подход уже не отвечает современным требованиям науки и сложившейся этносоциальной ситуации в США.

Вполне возможно, что он был бесплоден в такой форме и в предшествующие годы. Но он отражал, пусть в искаженной, неадекватной форме, тенденцию к формированию этнополитической метаобщности: американский народ, или просто американцы.

Различного рода этнокультурные интеграционные процессы происходили и происходят в США. То, что то или иное понятие не отражает действительную эволюцию общества, не означает, что нет изменений, развития в направлении образования “американского народа”.

Важно здесь также и то, что “плавильный котел” констатировал переплавку всех иммигрантов в некое целое, т. е. уже для 40—50-х годов отражал результат, в то время как только шел процесс формирования метаобщности и можно было говорить лишь о некоторых итогах этапа, стадии этого процесса. И наконец, самое главное. Формирование этнополитической метаобщности вовсе не означает переплавку этнокультурных общностей в некий мифический сплав, а является одной из сторон развития общества, а именно интеграционной. Но этот процес невозможен без своей другой неотъемлемой стороны — дифференциации

183

этнических общностей. Игнорирование этого обстоятельства, насильственное, тоталитарное навязывание единства и сближения приводит к острым социальным конфликтам на расовой или конфессиональной основе.

Объективная интеграционная тенденция получила субъективное выражение на государственном уровне в виде идеологии единства американского народа вплоть до создания своеобразного кодекса ценностных ориентаций “гражданской религии”;»[4]. Речь здесь идет об истории становления американского государства и народа-общности с

реальной историей и “эпосом” (ковбои — вестерны), о любви к родной природе, специфическом укладе жизни и т. д.

Немалую роль в повседневной жизни американцев играет патриотизм, к которому отношение самое серьезное, хотя нередко к чувству гордости за свою страну примешивается боль потерь (Вьетнамский синдром). Фундаментальную роль в психологическом настроении американцев играет “американская мечта”, пропагандируемая в мнгочисленных кинофильмах. Значение этого феномена сложно и многозначно и нуждается в тщательном и серьезном изучении на всех этапах жизненного пути человека.

С уверенностью можно сказать, что американские кинофильмы с успехом выполняют замещающе-компенсирующую функцию не только в США, но и в других странах. В 90-е годы в Европе и в России стало модным ругать американские кинофильмы, а они тем не менее пользуются неизменным успехом во всем мире. Почему? Европейские “интеллектуалы” не задумываются над этим вопросом. Это все сентиментальные красивые сказки — вот в лучшем случае их оценка американского кино. Но что же здесь плохого? То, что дети и взрослые любят сказки, пусть в современной форме, не есть ли это продолжение в трансформированном виде народной традиции? И что же здесь плохого, если добрый и красивый герой побеждает в боевиках зло в самых различных формах?

184

Разве с психологической точки зрения лучше, чтобы зло оставалось безнаказанным, как в псевдореалистических произведениях? Не лишено оснований утверждение, что американское кино вносило и вносит существенный вклад в формирование психологических особенностей американцев как метаэтнической общности, проявляющихся в общении, мотивации поведения и др.

Для психологической антропологии конца 50 — начала 70-х годов тема “национальный характер” становится периферией научных исследований. Но с середины 70-х она — опять одно из важнейших направлений анализа в виде “психокультурного подхода к этничности, этнической идентификации”.

Наиболее разносторонне психокультурный подход в исследовании этничности представлен в коллективном труде “Этническая идентичность” (1976, 1982), изданном под редакцией Дж. Де Вос и Л. Романуси-Росс. В этой книге собраны статьи ученых, разрабатывающих эту тему в различных аспектах. Это Дж. Деверо, Т. Шварцман, Дж. Де Вос (анализ понятия “этническая идентичность”), Дж. Горер, М. Мид, Л. Романуси-Росс (“этническая идентичность и национальный характер”). Наибольший интерес, с моей точки зрения, представляет предисловие и теоретическая статья редактора Дж. Де Вос ”Этнический плюрализм: конфликт и приспособление”, которая в обобщенном виде дает представление о психокультурном подходе в исследовании рассматриваемого явления.

Отличительной чертой изучения этничности Де Вос является анализ этого явления во всем многообразии социальных связей и отношений, существующих в обществе. В общеметодологическом плане необходимо отметить у Де Вос стремление к построению общетеоретической концепции, предполагающее, наряду с учетом многообразия способов изучения этничности, выделение своего специфического предмета исследования.

185

Исходный пункт анализа Де Вос — определение места “своего” аспекта этничности в общей структуре исследований этого явления в целом, в психологической антропологии в частности. В наиболее последовательной форме эта задача выполнена им совместно с

Л. Романуси-Росс в предисловии ко 2-му изданию книги “Этническая идентичность” (1982). В нем он дает классификацию по уровням и способу анализа.

Американский ученый выделяет следующие уровни рассмотрения этничности: экологический, социальной структуры, социального взаимодействия, уровень психологической структуры и, наконец, физиологии.

Каждый из этих уровней анализа в свою очередь подразделяется на изучение этничности с точки зрения основных поведенческих категорий, конструтивного или дистрибутивного функционирования в этнокультурной системе или социальном целом и с позиции “диахронного” исторического подхода;»[5]. Эта классификация — схема, итог анализа работ исследователей самых различных направлений в изучении этничности 70 — начала 80-х годов. Не утратила она своего значения и в начале 90-х. Классификация Де Вос, если ее брать в той части, где представлен психокультурный подход, выполняет еще одну функцию — интегративную. В ней под углом зрения этничности рассмотрена и объединена значительная часть исследований психологической антропологии. А именно, проблема этничности связана с исследованием патологии и нормы, социальной адаптации и психологической стабильности, биологической основы поведения человека, эмоционально-психологических состояний, а также целым комплексом социально-психологических проблем (“я — другие”, “мы — они”...).

Приступая к анализу концепции Де Вос, дадим наиболее общее определение термину “этничность”, довольно многозначному и труднопереводимому на русский язык;»[6].

Согласно Де Вос и Романуси-Росс “этничность” (в самом общем виде) — это понятие, отражающее

сущность “формы идентификации, обращенной в прошлое и воплощенной в культурной традиции определенного индивида или группы”;»[7]. Немаловажной особенностью психокультурного подхода является также и изучение этничности в единстве рационального и иррационального, как на уровне сознания и самосознания, так и с учетом бессознательного фактора.

Итак, в чем же видят Де Вос и Романуси-Росс свою главную задачу в изучении этничности? «Наш подход, — пишут они, — анализирует “Я” в социальном действии и рассматривает, как субъективное переживание этнической идентичности соотносится с адаптивным поведением, которое частично есть результат основополагающих черт личности»;»[8].

Такая формулировка основной задачи исследования не только выделяет предметную область, но и содержит основные принципы построения теоретической концепции. Де Вос и Романуси-Росс в изучении этничности применяют разнообразные способы определения этого феномена. Родо-видовой способ дефиниции это лишь исходный пункт. Главная задача для них — соотнести новое понятие с уже устоявшимися категориями науки, тем самым выяснить его место в методологическом аппарате данной области науки. Определяющую роль в теоретических построениях Де Вос играют понятия “Я” (Self) и “идентичность”. Этничность есть одна из форм социальной идентичности (самовыражение в чем-то, отождествление, выделения себя от других и индивидуализации), осуществляемой в этнической группе. В построении Де Вос идентичность связана с Я-идентичностью. Здесь необходимо отметить, что понятие Self очень труднопереводимое на русский язык;»[9]. В концепции Де Вос — это “Я”, самость, размышление о самом себе, смысле себя. Self здесь — это личностное “Я”, сделавшее себя предметом своего рассмотрения, но направленное не только внутрь себя, а и вовне, социально ориентировано. Здесь Де Вос основывается на положении

Дж. Г. Мида, согласно которому “Я” — это интернализация генерализации других“;»[10]. Поэтому у Де Вос главный субъект действий — “Я” в социальном взаимодействии. Этничность — это одна из важнейших содержательных характеристик “Я” в иерархически организованной структуре общества. У Де Вос этничность неразрывно связана с социальным способов существования человека и структурной организации общества.

Он согласен с мнением Э. Дюркгейма, что человек достигает реального и идеального смысла “Я” в группе, даже ценой частичной потери своей индивидуальности и свободы. Но американский ученый не согласен со статичным структурно-функционалистским подходом к анализу социума вообще и этничности в частности. В этих формальных структурах нет места изменению, живой действительности. Здесь все стабильно и царит псевдогармония. Поскольку задачей Де Вос является анализ изменения этничности, он кладет в основу своей концепции теорию конфликта в социологии, а также динамический подход к личности.

Что именно в этом аспекте является предметов анализа Де Вос? Это дилемма между преемственностью, стабильностью и изменениями, как на уровне индивида, так и общности. По отношению к отдельному человеку этот конфликт проявляется в виде внутреннего противоречия между рациональным (осознанным) и иррациональным (бессознательным). В общесоциологическом плане (на уровне общности) — необходимостью для человека участвовать в социальном взаимодействии и невозможностью осуществления этого, реализации своего “Я”, что порождает различные формы отчуждения. Такое положение может сложиться по целому ряду причин: неприспособленность к изменениям в обществе, сложности индивидуального развития в онтогенезе, психологическое и социальное отчуждение, неадаптированность к новому месту проживания (новая страна, культура,

переход от урбанизированной местности к сельской и наоборот) и наконец, разрегулированность процесса коммуникации вплоть до психологической дисфункции и даже самоубийства.

Поскольку Дж. Де Вос анализирует проблему в исторической динамике, то указанный выше конфликт принимает для индивида еще одну форму, а именно различные ориентации “Я”: на настоящее как гражданина государства, на будущее как приверженца какой-либо идеологии в светской или религиозной форме и ориентация на прошлое, т. е. какую-либо определенную форму этнической идентичности. Индивиды, разделяющие ту или иную этническую идентичность, объединены в этнические группы, которые могут в количественном отношении иметь различные размеры (от мини до мега), но в качественном отношении они все выполняют функцию носителя разнообразия в той или иной социальной общности (современной или традиционной).

В процессе анализа роли и значения этнической группы Дж. Де Вос конкретизирует содержание понятия “этничность”. Этническая группа — группа людей, разделяющая комплекс традиций, которые в то же время не распространены среди других людей, с которыми они взаимодействуют. В них обычно включаются “народные” религиозные верования и обряды, язык, чувство исторической преемственности, общее родство и место происхождения;»[11]. Ведущим, определяющим признаком этничности в наиболее ее узком значении Де Вос считает “чувство преемственности, непрерывной связи с прошлым, чувство, составляющее существенную часть самоопределения индивида“;»[12], нередко получающее отражение в идеализированной форме в виде легенд и мифов. Значительную роль данному явлению американский антрополог отводит в поддержании

психологической стабильности индивида преодолевать различные формы отчуждения, придавать смысл существования в экзистенциальных поисках человека.

189

Но все же наиболее продуктивным и оригинальным, по моему мнению, в концепции Де Вос является его теоретическая конструкция, связывающая три ориентации “Я” (на прошлое, настоящее и будущее) с социальным статусом или стратой в единой понятийной структуре;»[13]. Этничность как ориентация на прошлое существует в ней как органическая и неотъемлемая часть и настоящего и будущего индивида. Ориентация “Я” на настоящее, функционирование его в качестве члена этнополитической общности (гражданина страны) учитывает интегративные тенденции, которые в концепции “плавильного тигля” получили искаженное вневременное толкование. Ориентация “Я” на будущее (или идеологическая) выражается в идентификации с религиозным и социально-политическим движением, приверженностью тому или иному варианту будущего развития, идеала, цели в самых различных формах. Именно в этой, идеологической по терминологии Дж. Де Вос, ориентации, как правило, содержатся возможные тенденции в изменении общества (идеал всегда отличается от настоящего состояния). Ориентация на будущее выполняет еще одну важную задачу — учитывает конфессиальную и идеологическую компоненту “Я”. Таким образом, в единой системе объединены этническая специфика, социальный статус и конфессиональная принадлежность. Одним из наиболее существенных вопросов здесь является отношение ориентации “Я” на прошлое к двум другим. Дж. Де Вос считает, “что без осознания прошлого настоящее не имеет смысла”;»[14]. В иедологической ориентации и в религиозной, и в светской форме при конструировании идеала будущего используются образы прошлых эпох.

Концептуальная схема, предложенная Де Вос, применима для анализа этносоциальной ситуации не только в США, но и в других странах мира. В качестве универсального методологического средства она применима для изучения предшествующих эпох, так как “человеческая история дает нам многочисленные

190

комбинации напряженности, конфликта и приспособления, касающиеся противоречия между приверженностью к прошлой этничности, настоящему статусу и будущему идеализированному представлению об обществе”;»[15].

Целостная теоретическая концепция Де Вос служила ему методологическим ориентиром при решении проблем более конкретного уровня. Наиболее пристальное внимание антрополога на протяжении многих лет привлекали вопросы, связанные с адаптацией этнической общности к изменениям, а именно то, как функционирует та или иная этническая группа в новом социокультурном окружении. Основной предмет анализа Де Вос — адаптация японцев к американскому обществу, сравнительный анализ функционирования культурных институтов в Японии и среди японцев США. Интересным моментом в работах Дж. Вос является анализ количественных показателей, ведущих к качественным изменениям в воспроизводстве этнокультурной общности;»[16]. Одно из центральных мест в исследованиях Де Вос занимает изучение различных форм девиантного поведения, включающего преступность, уровень самоубийств и психологические дисфункции, тесно связанные с дезадаптацией индивидов в культуре.

Основным источником девиантного поведения Де Вос считает потерю социального единства, чувства сообщности и принадлежности. В своих рассуждениях он опирается на концепцию аномии (отсутствия регуляции) Э. Дюркгейма, основной тезис которой состоит в том, что индивид без социальной поддержки становится дезорганизованным — его поведение становится девиантным (отклоняющимся) или он испытывает внутренние

конфликты, разлад с самим собой, потерю смысла существования. Американский антрополог концентрирует свое внимание на анализе проблем в трех социальных сферах: правонарушения в раннем возрасте и юношеские проблемы в период изменения социального статуса; вопросы, связанные со

статусом меньшинства; переживание личностного отчуждения;»[17].

Практически во всех своих работах Де Вос показывает фундаментальную роль этнической идентичности как важнейшего средства преодоления различных форм отчуждения в современном обществе. Существенное значение в иллюстрации этого положения играет достаточно подробная классификация типов и видов человеческого поведения, разработанная Де Вос в процессе его многолетних исследований (во многом под влиянием социолога Т. Пармонса). Важнейшей особенностью этой классификации является подразделение всего поведения на два типа: инструментальное и экспрессивное. Инструментальное — поведение сообразно с целью в направлении определенного результата. Экспрессивное — эмоциональное поведение, осуществление которого и есть цель, результат. Де Вос выделяет пять основных видов инструментального поведения и столько же экспрессивного;»[18].

Во всем представленном разнообразии проявления человеческой деятельности (или пассивности) Де Вос показывает функциональное назначение этнической идентичности в социальной общности. Анализ его концепции выявляет значение исследуемого феномена для онтогенетического развития человека и воспроизводства общности.

Важнейшей методологической особенностью концепции этничности Де Вос являются ее открытость, взаимосвязанность с другими направлениями в психологической антропологии, возможность дальнейшего развития усовершенствования. Особое значение имеет пристальное внимание к эмоциональной, экспрессивной стороне поведения людей в связи с их этнической идентификацией, поскольку этот аспект жизнедеятельности людей является предметом тщательного анализа в этологии человека. Изучение “привязанности” человека к человеку, человека к месту, где он родился, и соответственно эмоционально психологические состояния, сопутствующие этим явлениям, — все

это может дать дополнительное содержание концепции Де Вос. Тем более что многие взаимодействия, исследуемые в этологии человека, анализируются посредством отношения “я — другие”.

В 80-е годы, как правило, проблема этнической идентичности, как и психологическая антропология, развивалась под знаком возрастающей популярности идей Дж. Г. Мида — автора концепции социально-ориентированного “Я” и Э. Гофмана. Антропологи также обратились к интересным идеям Г. Мюрфи, высказанным в книге “Личность” еще в 1947 г. Г. Мюрфи использовал термин “Я” для обозначения “отдельной личности как объекта своего собственного восприятия”;»[19].

Использование идей “символического интеракционизма” в соединении с современными достижениями психологической антропологии и богатейшим эмпирическим материалом получило отражение в ряде фундаментальных исследований, выражающих специфику изучения культуры и личности в 80-е годы XX в.[19]

Некоторые антропологи (Р. Шведер, Р. Ле Вин, Де Вос, Ф. Л. Хсю и др.) полагают, что на основе социально-психологической концепции “Я” возможен междисциплинарный синтез в науках о человеке. Рассматриваемая в данной главе проблема этнической идентификации получила продолжение в виде исследования национально-особенного “Я” (ядра личности);»[20].

Наиболее интересным примером, с моей точки зрения, такого типа подхода является статья Н. Розенбергер «Диалектический баланс в полярной модели “Я” в Японии», в которой интегрируются различные направления исследований в психологической антропологии. Изучая особенности японского самосознания, Н. Розенбергер исходит из «народной модели “Я”», где основу взаимодействия “Я” (внутреннего) и “Я” (внешнего) составляет жизненная энергия КИ, проявляющаяся в двух формах — организованной и спонтанной. Главная задача для личности — гармоническое единство внутреннего и внешнего, идеальный

193

синтез, достижение просветления (сатори). В данной статье предложен целостный подход к изучению личностных особенностей в их генезисе, воспроизводстве и функционировании в пространстве, времени, общности. Не забыто и влияние пространственно-культурного окружения на специфику проявления “Я”. Это выразилось в виде как учета особенностей территориального функционирования (контекст пространства), так и включения “Я” посредством энергии КИ в процесс глобального космического взаимодействия. Получили отражение такие качества человека, как агрессивность, привязанность, любовь, радость, гнев и т. д. В итоге Н. Розенбергер представила интересный портрет национально-особенного “Я”, для создания которого был применен практически весь разнообразный арсенал методов психологической антропологии в соединении с традиционными представлениями;»[21].

* * *

Совершенно иной подход к пониманию процессов, происходящих в США в 70—80-е годы, демонстрирует Г. Стейн в книге “Психоантропология американской культуры”. О теоретических основаниях его концепции в целом уже шла речь в этой книге, и теперь настало время рассмотреть, как они используются при анализе конкретных проблем. Вторая глава книги Стейна посвящена проблеме этничности в виде анализа “Белой, или Новой, этничности”, в которой он показывает себя ярым сторонником классического психоанализа как метода исследования социальных явлений. В отличие, например, от Де Вос с его стремлением включить “этничность” в сложнейший мир социальных взаимодействий, Г. Стейн осуществляет анализ, исходя из психопатологии индивида. Строго говоря, в концепции Стейна заложено исходное противоречие. Ограничившись миром индивида, невозможно объяснить что-либо групповое. Поэтому Г. Стейн не может избежать соблазна и объявляет групповые идеологические воззрения

194

фантазиями, аналогичными явлениям психопатологического характера.

Итак, в главе “Белое этническое движение. Панизм и реставрация раннего симбиоза. Психоистория групповой фантазии”;»[22] Г. Стейн обращается к проблеме идентификации личности, значения этничности для индивида. Конкретной формой исследования данной проблемы является изучение “Белой, или Новой, этничности”, в процессе анализа которой Г. Стейн стремится дать ответы на более общие вопросы.

«Эта статья, — пишет Стейн, — стремится объяснить: (а) почему “Новая этничность” существует в настоящее время (вариация вопроса, почему нативистские культы есть вообще); (б) почему индивиды изобретают или избирают мировоззрение, в котором идеологическое ядро этничность; (в) почему “необходимо” для индивидов бессознательно отдыхать, восстанавливаться в символическом социальном мире, соответствующем

бессознательному уровню мира младенца; (г) почему индивиды страстно настаивают на том, что поиски корней есть важнейшее историческое обязательство»;»[23].

Исходный пункт анализа Стейном идеологии “Новой этничности”, процесса этнической идентификации вообще — рассмотрение их по аналогии с психиатрическим синдромом, состоящим в том, что два шизофреника разделяют единую систему иллюзий, бреда и т. д.;»[24] Таким образом, комплекс воззрений, которого придерживаются участники того или иного этнического движения (в данном случае “Новой этничности”), изучается по аналогии с шизофреническим бредом, но не для двоих, а для *n*-участников. Здесь Стейн верен классическому психоанализу — все рассматривать в свете психопатологии. Он, правда, оговаривает то обстоятельство, что аналогия не есть тождество, но все же аналогия тоже обязывает к определенным сходствам, корректному их использованию, в то время как Стейн считает свою параллель очевидной и даже априорной.

195

Вообще американский психоаналитик не скрывает своего предубеждения и отрицательного отношения к “Новой этничности” и этничности вообще. С самого начала повествования он называет подобные явления “регрессивным инфантилизмом”, ложным сознанием (причем сразу в двух смыслах — З. Фрейда и К. Маркса). На протяжении всей статьи американский психоаналитик не устает повторять, что “этнофилия” — это регресс и деградация человека. Для обозначения же “Новой этничности” им используется пренебрежительная аббревиатура PIGS (Polich— Italian — Creeks — Slavs), а также термин ”популистский национализм”. Какой же положительный образец для Стейна? Он поддерживает старую иммигрантскую модель, т. е. “плавильный тигль”;»[25], а кто с ней не согласен, тот может попасть в разряд носителей регрессивных тенденций. Именно так можно понять Стейна, если последовательно развивать его концепцию.

Очень жаль, что в начале своего анализа американский психоаналитик допускает серьезную неточность: он не четко разделил комплекс идей, разделяемых представителями движения “Новой этничности — (идеологию), политическую направленность и объективные и субъективные условия возникновения движения.

Все это у Стейна рассматривается слитно ввиду индивидуалистического, абстрактно-личностного подхода, хотя это существенно различные предметы исследования. Если в теории-идеологии надо доказать непродуктивность тех или иных понятий для построения концепции или полное несоответствие их исторической ситуации, то в плоскости практическо-политической деятельности необходимо показать негативную Функциональную направленность данного движения в современной ему общественно-политической ситуации в стране, даже в мире. Ввиду этого обстоятельства не всегда можно однозначно определить, что является объектом критики Г. Стейна — более общий комплекс

196

идей или последствия негативные, по его мнению, движения “Новой этничности”.

Но прежде чем продолжить рассмотрение критического исследования Г. Стейна, кратко охарактеризуем особенности идеологии “Новой этничности”: все же именно она главный предмет анализа для американского ученого. Признанный лидер этого движения — словак М. Новак, который является теоретиком и политическим его организатором. Центральной идеей его концепции является деление всех людей на два типа искусственных “атомик” и естественных этник, или “network” (включенные во взаимосвязь);»[26].

Интересно, что в теоретическом построении М. Новака органически вплетены его философские размышления о человеческих чувствах, содержании и смысле счастья и

грусти, преодолении страдания, мести и назначении свободы в жизни людей, о том, что свобода без берегов есть источник “ощущения бессмысленности, пустоты существования”. Вполне обоснованно предположить, что абстрактная свобода от всего есть одна из причин потери смысла существования человеком, и в поисках его индивиды бегут от такой “свободы”, поскольку она есть замаскированное рабство.

Но Г. Стейна не интересуют подобные размышления. Он оценивает анализ эмоционально-психологических состояний М. Новака в свете категорий классического психоанализа как проявление регрессивного инфантилизма, потребности в мазохизме и “нарциссизм примитивного эго”. При этом он высказывает озабоченность тем, что “Новая этничность” как идеология и политика “стремится перестроить американскую социальную реальность в соответствии с их групповыми фантазиями”. Стейна особенно беспокоит, что в случае приобретения “идеей этничности” высокого статуса в США это может означать “изменение ценностей и институциональной структуры американского общества”;»[27].

Он даже боится, что “регрессивное нарциссически ограниченное индивидуальное эго... может не только

197

изменить американское общество, но образ жизни людей вообще”;»[28]. Другими словами, американский ученый обеспокоен, что идея этничности ослабит интеграционные связи в американском обществе, оно станет более слабым, плюралистически-мозаичным, центробежные силы могут дать нежелательный перекос. В принципе тревога Г. Стейна обоснованна, но все же реальная интеграция невозможна без дифференциации, второй процесс стимулирует первый в более или менее стабильной социальной системе. И не ясно, почему идея этничности не может сосуществовать и даже способствовать развитию метаэтнических процессов консолидации в рамках американского народа и осуществлению общечеловеческих ценностей.

Далее рассмотрим еще ряд характеристик этничности, из-за которых овладение этой идеей массами нежелательно, с точки зрения Г. Стейна, а в процессе анализа его критики попытаемся реконструировать “положительный образец”, из которого он исходит. Американский психоаналитик не согласен с позицией антропологов, которые изучают, защищают и стремятся сохранить “этнические” “жертвы примитива” в американском обществе;»[29], олицетворяющие, по его мнению, регрессивную тенденцию. Г. Стейн отстаивает тип эмоциональной и познавательной организации, соответствующей “реалистическому не-магическому, не-проективному восприятию социального и природного мира, базирующегося на наличной проверке, а не на прошлых авторитетах;»[30]. Здесь уже Г. Стейн затрагивает не только общие проблемы, связанные с этничностью, но предлагает специфический способ ви́дения человека в целом. Несколько ранее он высказывает утверждение о том, что если что-либо в рамках какой-либо культуры рассматривается как нормальное и адаптивное, то в общечеловеческой перспективе может быть ненормальным, дисфункциональным и т. д.;»[31] Таким образом, Г. Стейн развивает здесь концепцию абстрактного человека, существующего над всеми культурами и этносами, руководствующегося

198

в своей жизни вульгарно-эмпирическими критериями восприятия мира. Честно говоря, только в абстракции можно представить человека, живущего вне отдельной культуры. Здесь Г. Стейн очень легко решает проблему общего и его существования на этническом уровне.

Очень беспокоит Г. Стейна то, что идеология “Новой этничности” есть не адаптация к реальности, а приспособление реальности к проективным конструкциям, искажающим ее.

Американский ученый сражается за некий рационалистический идеал реальности, которой нигде не было и нет. Но объективно он защищает технократический способ ви́дения мира от всех других видов мировоззрения.

Очень важен еще один аспект в анализе Стейна. Он резко против того, чтобы проблема этничности изучалась антропологами, так как она не заслуживает внимания науки. Этничность — это поиски существования и назначения "Я". А раз это поиски, то Стейн делает вывод о том, что ее нет самой по себе, она собой ничего не представляет. "Этничность — это не то, что ты есть (реальность), а то, каким бы ты хотел быть (фантазия)";»[32]. Безусловно, приведенная характеристика есть одна, подчеркиваем — одна, из черт феномена этничности, далеко не исчерпывающая это многозначное явление.

Хотелось бы заострить внимание читателей на весьма расплывчатом и неопределенном, абстрактном понятии эмпирически проверяемой реальности, которая у Стейна является критерием истинности. Реальность по Стейну — это то, что есть на самом деле, это то, что ты есть. Но ведь вопрос как раз в этом и состоит для человека современного мира — что´ "Я" есть, в чем смысл моего существования. Кроме того, разве фантазии не реальны для индивида, если он их воспроизводит хотя бы для себя? И вообще, как отличить фантазию, мечту от бреда? Или мечтать и обладать воображением — это также патология? Все эти вопросы не существуют для Стейна. Продолжая анализ, он отмечает,

199

что "язык этничности — это язык поэзии, песен, воображения и сердца". «Этничность и "Новая этничность" стали объектом эстетической оценки, а не критического анализа»;»[33]. Вообще на протяжении всей своей статьи Г. Стейн проводит идею о том, что эстетическое восприятие, чувства человека, воображение и другие аспекты жизнедеятельности, связанные с эмоциями, есть нечто второстепенное, неистинное, нереальное, ложное и переделывающее, искажающее окружающую действительность в соответствии со своими представлениями — образами.

Таким образом, все качества, свойственные человеку как живому существу, объявляются ложными, вредными, поскольку искажают окружающую действительность. Особое место в этом аспекте у Стейна занимает разоблачение "Новой этничности" как "ложного сознания", а идеология "белых этников" есть "гипнотически-галлюцинаторный социальный заменитель" реальности. М. Новак у него "главный шаман", внедряющий в цивилизованное американское общество шаманизм (у Стейна это сверхотрицательная характеристика), магию и тотемизм, чем способствует развитию регрессивной тенденции. Распространение и принятие людьми комплекса воззрений, связанных с этничностью, в том числе с "Новой", Стейн сравнивает с процессами, происходящими в ритуале. По его мнению, этого обстоятельства достаточно для доказательства ложности подобного рода воззрений, поскольку все ритуалистические процессы искажают реальность, являются носителями нереальности, агрессивной тенденции.

Тем самым Г. Стейн отбрасывает как ненужное, вредное, патологическое сложнейший феномен, каким является ритуал в его светских и религиозных Формах, его связи с искусством и т. д. Это проективные системы, созданные человеком, они мешают непосредственной эмпирической проверке социального и природного. Удивительно при этом, что свои суждения американский психоаналитик обосновывает цитатами

200

У. Ла Барре, который во многих своих работах доказывает фундаментальную роль замещающе-компенсаторной функции ритуала, прежде всего в поддержании психологической стабильности людей, предотвращении психических заболеваний. Ла

Барре вскрывает действие тончайших психологических механизмов ритуала, их биологические основания. Но он нигде не ставит целью показать их однозначную регрессивную направленность. У. Ла Барре стремится исследовать все многообразные функции, связи и отношения, осуществляющиеся в светских и религиозных формах ритуала. Ритуалистический аспект актуален и для современного общества;»[34]. Более того, Ла Барре на протяжении многих лет исследует назначение галлюциногенов в различных культурах и считает важнейшим условием для понимания даже исторических процессов (смена типов религий и т. д.) серьезное изучение “гипнотического” фактора;»[35]. У. Ла Барре отдает себе отчет в том, что в этой проблеме много непознанного, даже загадочного, интересного для пытливого ума ученого.

Для Г. Стейна же “ритуал”, а тем более “галлюцинаторно-гипнотический заменитель” — явление, просто искажающее эмпирическую реальность, так же, как и “этничность”, в том числе “Новая этничность”. Обращение к прошлому есть инфантилизм, “секрет и мистика Новой этничности не что иное, как примитивный секрет и мистерия детства”;»[36]. По поводу последнего положения хотелось бы заметить, что детство действительно еще содержит много неизведанного и загадочного. Пока вся мировая наука бессильна более или менее адекватно объяснить процесс овладения ребенком языком-речью и другие явления. Негативизм Стейна к детству тем более непонятен, так как психоанализ черпал и черпает свое содержание именно в изучении этого периода жизни человека.

Итак, секрет и мистика “Новой этничности” не что иное, как примитивный секрет и тайна детства. “Желание рекапитулировать этническую филогению —

201

это в реальности поиски возврата к ранним моментам психологической онтогении”. “Стремление к корням не что иное, как нарциссические попытки… быть постоянно в детстве. Желание спастись прошлым… означает избавление прошлым”. Это, в свою очередь, ведет, согласно Стейну, к большей возможности коллективной реорганизации социального (а не когнитивного) строя в соответствии с детским восприятием мира: “детский нарциссизм становится групповым этноцентризмом”. Окончательный вывод Стейна: «Безусловная дисфункциональность “Новой этничности” и других панизменных движений состоит в том, что они уничтожают личностную идентичность приверженца культа и окружающих (в глазах культиста) путем наделения их “аутентичной идентичностью”». Как показал Деверо, “гиперэтническая идентичность” есть “дисассоциативная идентичность”, делающая индивидуальность одномерной. И, “как показано в этой статье, это простое измерение Новой этничности есть регрессивные привычки ребенка”;»[37].

Необходимо отметить, что Г. Стейн не всегда корректен в цитировании Деверо, Ла Барре, Де Вос. Он отрывает отдельные цитаты от смысла их концепций. Это касается Деверо, Ла Барре, в том смысле, что форма осмысления человека в их конструкциях носит сложный, многообразный синтетический характер, а Г. Стейн представляет их в своих работах односторонне. Что же касается Дж. Де Вос, то не будет преувеличением утверждение о том, что его теория — прямая противоположность Стейну. И вообще, сам Стейн декларирует независимость от авторитетов в своей статье, настаивая на непосредственной эмпирической проверке, но тем не менее не может и шагу ступить без цитирования оных.

Поясним тезис о цитировании неадекватно общему смыслу концепции Стейном на примере Дж. Деверо, на которого он ссылается наиболее часто. Откроем статью Дж. Деверо “Этническая идентичность: ее логические основания и дисфункции”, неоднократно цитируемую

Г. Стейном. Именно на нее он ссылается в обосновании окончательной оценки “Новой этничности”. Уже само название указывает на двойственный анализ этничности. Весь пафос Деверо направлен не против этничности как воплощения одномерности и регрессивности, а против превращения человека в существо, весь смысл существования которого сводится только к одной из форм идентичности, получившей для индивида гиперболизированное, абстрактное, вырванное из контекста отношений номинальное отражение.

Это ведет, по мнению Дж. Деверо, к отказу от многообразия реализации “Я”. Такая гиперэтническая идентификация действительно ведет к растворению “Я”, распаду личности. Но Дж. Деверо говорит о различных формах идентичности (классовой, конфессиональной, этнической), и нигде у него нет отождествления этничности только с “дисассоциативной идентичностью”. Последняя появляется, “если кто-то ничто, а только спартанец, капиталист, пролетарий или буддист — это прямой путь стать ничем вообще и не существовать совсем”;»[38]. Таким образом, Дж. Деверо действительно утверждает, что этничность в ее экстремальных формах может играть регрессивную роль для общества и личности. Но он нигде не проводит идею о том, что “этничность”, поиски корней есть регресс или параноидное нарциcстическое состояние, как утверждает Г. Стейн.

Я не берусь судить об оценке в целом (в единстве идеологии и практики) движения “Новая этничность”. Это вопрос особый и совершенно конкретный. Это задача специального анализа с конкретными эмпирическими цифрами, фактами... Вполне возможно, что “белая этничность” есть воплощение многих регрессивных тенденций в американском обществе... Но нельзя не подвести итог изучения Стейном идеологии этого движения, а также исследования проблем этничности в целом, которое занимает в статье Стейна не менее, а даже более важное место, чем рассмотрение конкретного вопроса о “Новой этничности”.

203

Кроме этого, в своих психологических исследованиях Г. Стейн исходит из вполне определенного понимания человека.

В процессе анализа поставленных проблем (движение “белая этничность”, пан-изм, групповые фантазии и общезначимые мечтания, идеалы) он очень часто в обоснование своих суждений использует выражение “с точки зрения клинического метода...”. Клинический метод рассмотрения человека без привлечения других способов анализа был отвергнут и в Европе (К. Ясперс и др.) и в США в психологической антропологии. Круг вопросов, которые есть предмет исследования Г. Стейна, выходит далеко за рамки возможного применения этого метода. Поэтому способ интерпретации, а также самого понимания эмпирического события (факта) вызывает возражение. Так же трудно согласиться с аксиомами-постулатами, из которых исходит и на которые опирается Г. Стейн в своих рассуждениях.

Итак, одно из ключевых положений в аргументации американского ученого, некий образец, с которым он соотносит все положения, — абстрактная — Рационалистическая Реальность, однозначно эмпирически проверяемая, более похожая на деятельность простых ЭВМ и технологических процессов (—, +) или процесс обращения денежных масс (+, —). Проблема сведения к простым составляющим любых сложных процессов, а затем их проверка на соответствие с объективной действительностью не нова. Вероятно, первым ее сформулировал Лейбниц. В начале XX в. была предпринята попытка частично реализовать эту идею путем формализации арифметики, но она потерпела неудачу. В 20—30-е годы XX в. много надежд сторонники неопозитивизма возлагали на программу

логического атомизма и непосредственной верификации (подтверждения, проверки) простых положений, являющихся базовыми для той или иной области знания. Но, увы, такой способ построения научных знаний был признан непродуктивным и противоречивым.

204

Проблема соотношения теории и эмпирического базиса, а также понимание того, что есть факт, оказалась чрезвычайно сложной и получила во второй половине XX в. разнообразное развитие. Здесь лишь заметим, что процедура верификации, проверяемости научной теории, была дополнена К. Поппером принципом фальсификации, утверждающим необходимость наличия факторов, противоречащих теории, для признания истинности последней. К. Поппер — один из авторов концепции "жизненных миров", в которой важную роль для жизни общества играет "субъективная реальность". Таким образом, мы видим, каким сложным и интересным оказалось познание на первый взгляд простого для Стейна, однозначного положения "о восприятии социального мира, базирующегося на непосредственной проверке".

Не менее сложен и вопрос о реальности, которая для Стейна некий единый монолит, а для современных логико-методологических, социально-когнитивных и философско-психологических построений — предмет со сложной структурой. К сожалению, эти аспекты исследования современного позитивизма (вторая половина XX в.) не получили отражение в анализе Г. Стейна, что существенно понижает содержательность и уровень последнего, хотя тезис неопозитивизма о том, что эмоции, чувства и другие психологические аспекты взаимодействия людей друг с другом не могут быть предметом научного исследования, он использует в качестве одного из постулатов.

Вообще в концепции Стейна мы постоянно встречаемся с принижением эмоционально-психологической стороны деятельности человека. Он противопоставляет ей абстрактный и бесчувственный рационализм, который и составляет, по его мнению, общепринятую и понятную основу общечеловеческого мировоззрения. Такая постановка вопроса резко контрастирует с позицией основателя психоанализа З. Фрейда, важнейшей заслугой которого было введение в сферу науки эмоций и тому подобных явлений,

205

специфического видения соотношения нормы и патологии, положившего основу для разработки новых аспектов в гносеологии.

В связи с анализом построения теорий и проблемой адекватности их предмету непонятно, почему Стейн использует в своих исследованиях одностороннее, неполное представление об "этничности" в целом. Почему он не рассматривает разностороннюю концепцию, разработанную в "психокультурном подходе", например Дж. Де Вос. В ней детально прослеживается роль, функции этничности для индивида и общности. Г. Стейн знаком с работами ученых этого направления, но он предпочитает анализировать "теорию этничности" в примитивизированном им самим виде.

Еще одним важным исходным принципом рассмотрения для Г. Стейна является аналогия между психиатрическим синдромом и групповыми фантазиями, политическими пристрастиями, бесконечными измами, в которых американский психоаналитик видит много сходного с шизофреническим бредом. Сходства по форме действительно найти можно. Да как их не найти, если патологическое состояние по явленческим показателям похоже на нормальное, искажением которого оно является. Но где критерий отделения нормы от патологии у Стейна? Клиническое наблюдение, эмпирический наблюдаемый верификат. Как показывают более чем пятидесятилетние исследования в психологической антропологии, такой подход не решает проблемы. Вероятно, в данном случае было бы

целесообразно применять контекстуально-функциональный критерий с учетом специфики социального взаимодействия и особенностей этнокультурных подсистем. Но у Стейна такая возможность не рассматривается.

Я не считаю, что тезис Г. Стейна о том, что механизм воздействия некоторых идеологических систем, формирования групповых пристрастий на различных уровнях аналогично психиатрическому синдрому, исходно неверен. Но я думаю, что его разработка должна осуществляться исторично, динамично и диалектично,

206

а не метафизически-абстрактно, как у американского ученого. О комплексе воззрений, не поддающихся никакому рациональному объяснению, писал Э. Фромм еще в 1950 г. в своем классическом труде “Психоанализ и религия”. Э. Фромм отмечал специфические явления в тоталитарных системах “рациональная защита абсурдных положений”;»[39], которое можно было бы назвать обыденной психопатологией, но не диагностируемой в клинике. В последующие годы он развил это положение. Дело в том, что, метафизически рассматривая эту проблему, Г. Стейн полагает, что всякий ритуалистический момент в жизни людей есть искажение действительности, ведущее к такой обыденной психопатологии.

То же самое относится и к коллективным представлениям (в смысле Дюркгейма и американских антропологов, изучающих мышление в различных культурах), которые Г. Стейн относит к тотемическим, регрессивным тенденциям. В этом аспекте американский психоаналитик смыкается с авторами, отстаивающими идею о дологическом, мифологическом мышлении в традиционном обществе, в то время как коллективные представления играют существенную роль в истории человека, объединяя и разъединяя народы и т. д. Следствием такого ви́дения является у Стейна и негативное отношение к воображению, фантазии, а значит, и идеально-планирующей деятельности вообще как производящей нечто такое, чего нет в непосредственной эмпирической реальности. Этим самым Г. Стейн отрицает специфическую особенность человека, состоящую в выполнении идеально-планирующей функции, осуществлении способности к визуализации (К. Лоренц), т. е. созданию в уме ситуации, аналогов которой в действительности нет. Это один из аспектов синтезирующей деятельности человека.

И последнее замечание по поводу теоретических построений Г. Стейна. В той или иной форме многие его рассуждения упираются в проблему существования “общего”, онтологического статуса “универсалий”.

207

Не анализируя специально этого вопроса, американский ученый рассматривает общечеловеческие особенности. При этом он считает, что культурные нормы и традиции нередко патологичны с точки зрения панчеловеческой перспективы. Такая постановка вопроса возможна, хотя и очень спорна, но давайте реконструируем образ человека в соответствии с требованиями Г. Стейна. Итак, какой же это человек. Сухой эмпирик, рационалист, с однозначным подходом к социальному и природному миру, чисто прагматическими критериями оценки (прибыльно, неприбыльно?!), без чувств, не склонный к эмоциональным состояниям и переживаниям, восхищению красотой, без культуры, безэтничный, без истории своего народа, без воспоминаний о своем детстве (регрессивный инфантилизм), обладающий “общечеловеческими качествами”, по отношению к которым культурные традиции нередко патологичны.

Реален ли такой человек? Как человек — нет, нереален. А как технократический робот, винтик в общем технологическом процессе — да. Г. Стейн обвиняет идеологию “Новой этничности” в формировании одномерного человека. Его же человек — 0-мерный и n-

мерный одновременно. Его измерение определяет технократическая бюрократия в угоду новым технологиям, которые обслуживают современные индустриальные системы, имеющие только одну потребность — безграничный рост, подчиняющий себе все.

Нельзя обойти вниманием тот факт, что в работах американских исследователей развиваются идеи, по смыслу и направленности прямо противоположные подходу Г. Стейна к проблемам этничности и человека. Задолго до появления работ Г. Стейна в конце 50 — начале 60-х годов А. Маслоу всесторонне раскритиковал базовые исходные положения Г. Стейна и показал неадекватность их специфике человека, а также непродуктивность как теоретического ориентира в исследованиях, тупиковость, ограниченность “талмудического психоанализа”, дегуманистический смысл

208

технократически-рационалистической модели человека-общества.

Резко отличается позиция Г. Стейна и от концепции Э. Фромма. Одним из центральных моментов исследований последнего был ритуал, его назначение для общества, для рефлектирующей, религиозной и невротической индивидуальности. Э. Фромм также значительное внимание уделял анализу регрессивных тенденций в современном индустриальном обществе. Но что прежде всего беспокоит Э. Фромма? Отчуждение человека от человека, дезинтеграционная направленность развития современной цивилизации. Опаснейшую регрессивную тенденцию он видит в современных формах тотемизма и фетишизма, поклонении идолам: прагматизму — успеху, культу государства и партии и т. д. Особое место в этом процессе Э. Фромм отводит “научному” обоснованию абсурдных идей и, наоборот, критике концепций, невыгодных господствующей идеологии (в светской или религиозной форме). Это явление Э. Фромм называет “рационализация”;»[40].

Весьма интересен вопрос, какой тип социального характера “выбирает” современная тоталитарная индустриальная система. Безусловно, что гуманистический подход к человеку несовместим (пока, в 90-е годы) с целями технократического индустриализма. Стремление человека реализовать свое целостное “Я” не соответствует фрагментарному использованию духовных или физических сил личности в производственном процессе. Подобная установка контрастирует с целями индустриальных систем, которые очень четко выделил К. Лоренц. «И капиталисту, и советскому функционеру одинаково важно доводить людей до состояния одинаковых, идеально не способных к сопротивлению подданных под лозунгом “Долой индивидуальность“»;»[41]. Как же противостоять этой тенденции, объективно свойственной современным индустриальным системам? К. Лоренц отвечает на этот вопрос в своей последней книге “Упразднение человечности” (1984). В ней представлен оригинальный

209

анализ эпохи 80-х годов и предложены интересные способы преодоления кризисных явлений в социальной организации общества. Основополагающую роль в понимании ситуации, сложившейся в мире, К. Лоренц отводит комплексной разработке науки о человеке в виде “социально-экономической экологии”, исследованию функциональной роли культуры. Основная цель последней — “формирование и сохранение иерархии у ценностей природных и социальных, начиная от нашего вида и природной среды обитания и кончая оптимальной средой жизни индивидуума“;»[42].

Важнейшим направлением изучения в поисках эффективных решений проблем, стоящих перед человечеством, он считает “этнокультурный и социопсихологический анализ как архаических, так и современных культур”. Основной способ реализации своей концепции К. Лоренц видит во всемерном “расширении и углублении гуманитарных

исследований, сочетающихся с экологическим и эстетическим воспитанием";»[43]. Но для осуществления столь важных задач "человечеству необходимо вырваться из цепей политической демагогии и коммерческого потребительства, а это невозможно без самопознания, свободного от ложных научных догм";»[44].

Сущность процесса преобразования человека, направленности гуманистических тенденций очень хорошо выразил американский психолог К. Роджерс: «Человек в течение долгого времени ощущал себя в жизни марионеткой, сделанной по шаблону... Но... Он выбирает себя, пытается в самом сложном и часто трагическом мире стать самим собой — не куклой, не рабом, не машиной, но уникальным индивидуальным "Я"»;»[45].

Что может служить опорой для личности в реализации ее "Я" в сложном мире социальных взаимодействий? А в плоскости научных исследований эта же проблема будет выражена следующим образом: какими средствами, понятиями и их взаимодействием анализировать этот процесс, чтобы понять его и прогнозировать

210

будущее развитие. Ведущую роль как в процессе раскрепощения, актуализации творческого потенциала человека в действительности, так и при исследовании его играют феномены самопознания и самосознания личности. Самосознание, представление о себе самом есть исходный пункт деятельности человека, хотя очень часто в явном виде он не осознается им. В процессе формирования человека, освоения им специфически человеческого способа деятельности индивид приобретает особенную форму самосознания, определяемую воздействием этнокультурного и социально-политического влияния. Таким образом, на "национально-особенное" "Я", "этническую идентичность" или "национальный характер" накладывает отпечаток характер, тип индустриальной (или традиционной) социальной системы.

Соотношение воздействия этнокультурного и социально-индустриального во многом предопределяет развитие отдельной общности в данных исторических условиях. При этом формы индустриализма изменчивы, имеют тенденцию к бесконечному (и часто абсурдно-бессмысленному) обновлению, а этнокультурное влияние устойчиво, выполняет функцию сохранения. Передача этнокультурного опыта, традиций обеспечивает преемственность, непрерывность исторического процесса. В то же время необходимо учитывать, что реально (на уровне воспроизводства конкретно-особенного) процесс освоения человеческого способа деятельности происходит в определенной этнокультурной форме. Таким образом, индивид овладевает родовыми качествами человечества в национально-особенной форме. Поэтому этнокультурные особенности личности или этническая идентичность, национально-особенное "Я", национальный характер — все эти понятия и явления, близкие по содержанию, представляют собой конкретно-историческое бытие человека как воплощение особенного в единстве общих (специфически-человеческий способ действия) и единичных черт (индивидуальное "Я").

211

Осознание фундаментальности этого уровня рассмотрения человека получило отражение в бурном росте интереса к теме "национальный характер" в нашей стране и за рубежом во второй половине 80 — начале 90-х годов. Правда, в большинстве случаев данная проблема анализируется в научно-публицистической форме и нередко этнокультурные особенности личности сводятся к произвольному (по вкусу автора) приписыванию тех или иных отрицательных или положительных черт и соответственно оценочному подходу ("хороший" или "плохой") к национальному характеру, что недопустимо ни с точки зрения логики, ни этики.

В действительности явления, связанные с процессами этнической идентификации, национального самосознания, очень сложные, разнообразные, обладают многоуровневой структурой взаимодействия и т. д. И дело совсем не в том, чтобы “оценить” данные явления, а необходимо понять их смысл, сущность, функциональное назначение в современной социокультурной динамике, выразить их в системе взаимосвязанных понятий и соотнести последние с другими областями исследований.

Итак, проанализируем, что же составляет содержание проблемы “национальный характер”. Предварительно отметим, что характер есть не набор отдельных черт, а устойчивая повторяемость динамических стереотипов поведения, реализуемых прежде всего в межперсональном взаимодействии. Таким образом, этнокультурная обусловленность проявляется в особенностях коммуникации людей друг с другом. “Национальный характер” — не только устойчивые модели поведения, но и форма бытия культуры народа, существующая в объективированных формах искусства, фольклора и т. д. Интегрирующим моментом этих двух аспектов существования национального характера является “Я” как национально-особенное ядро личности. Именно в процессе деятельности личности осуществляются особенности этнокультурных моделей

поведения, а объективированные формы культуры включаются в историческую динамику развития.

Впервые опубликовано в книге: “Психологическая антропология история и теория”. М., 1993. С. 143—168.

Примечания

[1] См.: *Таболина Т. В.* Этническая проблематика в современной американской науке. М., 1985.

[2] *Glazer N., Moynihan D.* Ethnicity: Theory and experience. Cambridge (Mass). 1975. P. 17.

[3] *Таболина Т. В.* Указ. соч. С. 12—37; *Она же.* Проблемы изучения этнических процессов в современном американском обществоведении // Советская этнография. 1983. № 4. С. 140—151.

[4] *Дараган Н. Я.* Американские ученые об этническом развитии своей страны // Этнология в США и Канаде / Отв. ред. В. А. Тишков, Е. А. Веселкин. М., 1989. С. 186.

[5] *De Vos G., Romanucii-Ross L.* Introduction 1982 // Ethnic Identity / Eds. G. de Vos, L. Romanucci-Ross. Chicago, L., 1982. P. X.

[6] *Дараган Н. Я.* Указ. соч. С. 188—189.

[7] *De Vos G., Romanucci-Ross L.* Ethniciti: Vessel of meaning and emblem of confrast // Ethnic identity... 1982. P. 363.

[8] *De Vos G., Romanucci-Ross L.* Introduction 1982 // Ethnic identity... P. XI.

[9] *Кон И. С., Шанин Д. Г.* Дж. Г. Мид и проблема человеческого “Я” // Вопр. философии. 1969. № 12.

[10] *Mead G. H.* The i and the Me // Nind. self, society / Ed Ch. Morris. Chicago, 1934. P. 152.

[11] *De Vos G.* Ethnic pluralism: Conflict and accommodation // Ethnic identity... P. 10.

[12] Ibid. P. 17.

[13] Ibid. P. 18—19.

[14] Ibid. P. 389.

[15] Ibid. P. 39—40.

[16] *De Vos G.* The Japanese adapt to change // The makig of psychological anthropology / Ed. G. Spindler. Berkeley, 1980. P. 219—257; *Idem.* Ethnic adaptation and minority status // Journal of cross-cultural psychology. 1980. Vol. 11. P. 101—124.

[17] *De Vos G.* The Japanese adapt to change // The makig of psychological anthropology... P. 238.

[18] Ibid. P. 233.

[19] *Murphy G.* Personality: A biosocial approach to origins and structure. N. Y., 1947. P. 523; Culture and self / Eds. A. Marsella, G. De

Vos, F. L. K. Hsu. N. Y., 1985; *Shweder R., Le Vine R.* Culture theory. Cambridge, 1984.

[20] *Ewing K. P.* The illusion of wholeness: Culture, self and the experience of inconsistency // Ethos. 1990. Vol. 18. № 3. P. 251—278; *Stephenson P.* Going to McDonald’s in Leiden: Reflections on the concept of self and society in the Netherlands // Ethos. 1989. Vol. 17. № 2. P. 226—248.

[21] *Rosenberger N.* Dialectic balance in the polar model of self: The Japan case // Ethos. 1989. Vol. 17. № 1. P. 88—113.

[22] *Stein H. F.* The psychoanthropology of American culture. Ch. 11. The white ethnic movement, pan-ism, and the restoration of early symbiosis: The psychohistory of a group-fantasy. N. Y., 1985. P. 71—106.

[23] Ibid. P. 34.

[24] Ibid. P. 10.

[25] Ibid. P. 43.

[26] Ibid. P. 41.

[27] Ibid. P. 43.

[28] Ibid. P. 44.

[29] Ibid. P. 48.

[30] Ibid. P. 49.

[31] Ibid. P. 48.

[32] Ibid. P. 62.

[33] Ibid. P. 68.

[34] *Bouriguignon E.* Epilogue: Some notes on contemporary Americans and the irrational // Religion, altered states of consciousness and social change / Ed. E. Bourguignon. Columbus (Ohio). 1973.

[35] *La Barre W.* Anthropological perspectives on hallucination and hallucinogens // Hallucinations: Behaviour, experience and theory / Eds R. K. Siegel, L. J. West. N. Y., 1975.

[36] *Stien H. E.* The psychoanthropology of American culture... P. 68.

[37] Ibid. P. 69.

[38] *Devereaux G.* Ethnic identity: its logical foundations and its disfunctions / Ethnic identity / Eds. G. de Vos, L. Romanucci-Poss. Chicago, 1982. P. 68.

[39] *Fromm E.* Psychoanalysis and religion. New Haven. 1950. P. 23.

[40] Ibid.

[41] *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Знание — сила. 1991. № 1. С. 11.

[42] *Lorenz K.* Der Abbau des Mensachlichen. Munchen, 1983. S. 221—222.

[43] Ibid. P. 273.

[44] *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Знание — сила. 1991. № 1. С. 11.

[45] *Роджерс К.* К науке о личности // История зарубежной психологии. Тексты // Под ред. П. Я. Гальперина, А. Н. Ждан. М., 1986. С. 228.

Контрольные вопросы

1. Что представляет из себя концепция “плавильного тигля”?
2. Есть ли такой народ — американцы?
3. В чем состоит специфическо-эпическое содержание американской культуры?
4. Сколько лет государству США?
5. Как определяют понятие “этничность” Дж. Де Вос и Г. Стейн.
6. Как вы понимаете термин “Self”?
7. В чем (кратко) смысл концепции Дж. Г. Мида в отношении содержания “Я”?
8. Нужна ли преемственность с прошлым?
9. Что такое “аномия” Э. Дюркгейма?
10. Нужен ли вам (нам) мир детства?
11. Необходимы ли человеку “корни”?
12 В чем общий смысл концепции “новой этничности” (Новака)?
13. Есть ли у реальности виды?
14. Должен ли быть человек эмоционально-чувственным существом? Возможен ли “разум” без эмоций?
15. Что такое “дисассоциативная идентичность”?
16. Содержание и направленность критики К. Лоренцем “позднебуржуазного репрессивного общества”.

Темы письменных работ

1. Особенности изучения проблемы “этническая идентичность” в США в 70—80-е годы XX в.
2. Основные черты американской культуры в XX в.
3. Теория символического интеракционизма и исследование национально-особенного “Я” в 80—90-е годы.
4. Значения мира детства для этнической идентичности.
5. Концепция “социального характера” Э. Фромма.
6. Современный неопозитивизм и проблема познания человека.

215

Проблема нормы и патологии. Этнопсихиатрия. Измененные состояния сознания. Ритуал

С самых ранних этапов направления “культура-и-личность” существенную роль в нем играл психоанализ, который был первой психологической теорией, оказавшей значительное влияние на антропологию. “Психологическая теория, — пишет Т. Р. Вильямс, — явилась мостом между традиционно-ориентированной на микропроблемы экспериментальной количественной неисторичной психологией и антропологической традицией”[1]. Правда, психоанализ был воспринят в основном не в классической, а в социально ориентированной форме неофрейдизма.

Принятие теоретических установок психоанализа, вероятно, оказало влияние и на предметную область исследования, на выбор общетеоретических проблем и рассмотрение национального характера того или иного этноса под углом зрения психопатологии. Наряду с разнообразными полевыми исследованиями традиционных обществ в рамках направления “культура-и-личность” стала разрабатываться проблема соотношения нормы и патологии. Многообразие, специфичность поведенческих стереотипов в традиционных обществах были одной из основ релятивистской тенденции в интерпретации этого сложного вопроса. Р. Бенедикт в статье “Антропология и анормальное” (1934) предлагает считать нормальным то, что находится в соответствии с установлениями данного общества, оправдывается в нем. Это же положение развивает и М. Херсковец в своей книге “Культурная антропология” спустя ровно 20 лет[2].

Естественно, что нормы человеческого бытия отличаются друг от друга по различным регионам земного

216

шара. Это вызвано как конкретно-исторической судьбой определенного народа, его идеологией, прежде всего религией, так и географическим расположением, а соответственно и природными условиями жизни — климатом, плодородием (экологией). Однако существующее разнообразие в жизни различных этнических общностей не дает основания для абсолютизации специфичности, превращения каждой культуры в уникальное образование, отрицание общечеловеческих ценностей, закономерностей

исторического развития. Абсолютизация относительного в культурах приводит к формулировке М. Херсковица: “Историческое развитие каждой культуры имеет свою логику”[3].

Таким образом, анализируя проблему соотношения нормы и патологии, американские антропологи затронули ряд существенных аспектов человеческого поведения в разнообразных этнокультурных системах. Вопрос о взаимодействии нормы и патологии связан не только с различными подходами к определению психопатологии, но и с возможностью или невозможностью понимания другой культуры, имеющей специфические формы проявления. Следовательно, в проблеме соотношения нормы и патологии можно выделить, по крайней мере, два уровня: индивида и этносоциальной общности, т. е. индивидуально-эмпирический (в клинике) и общую систему норм и ценностей, принятую в данной этнической общности.

Именно индивидуально-эмпирический критерий патологии может изменяться от культуры к культуре. Течение и в некоторых отношениях признаки протекания и органических и психических нарушений существенно зависят от экологии и особенностей организма, от темпа жизни в данной этнокультурной общности. Нередко при интерпретации полевых исследований, проводившейся с целью создания базовой личности для каждой культуры, происходил перенос явлений, обнаруженных на уровне индивида, на процессы, происходящие на уровне общности. Таким образом,

осуществляется смешение двух этих уровней — перенос особенностей патологии отдельных индивидов на всю общность.

Попытки создать общепсихологический портрет того или иного этноса путем усредненной модели базовой личности были, видимо, необходимым этапом в развитии направления “культура-и-личность”. Такой подход в дальнейшем был отвергнут исследователями. Но в связи с теоретической разработкой проблемы нормы и патологии он содержал в себе ряд продуктивных моментов, которые получили в современных исследованиях психологической антропологии.

Постановка вопроса о норме и патологии в различных культурах, пристальный интерес к психопатологии индивида, накопление интересных и необъясненных фактов из жизни традиционных обществ — все это дало мощный импульс дальнейшим исследованиям в этом направлении. Изучение критериев нормы и патологии на уровне индивида привело к созданию этнопсихиатрии или транскультурной психиатрии. Разнообразные исследования, проведенные учеными как в современных, так и в традиционных обществах, наглядно показали вариабельность психопатологии, ее зависимость от этнокультурной принадлежности[4].

На основании полученных результатов антропологи подвергли критике некоторые постулаты современной психиатрии. В первую очередь это касается вопроса, кого считать больным психическим заболеванием. Выделение патологии на основании четко закрепленных характеристик поведения человека вне зависимости от ситуации, места, времени, как это обычно делается в психиатрии, наталкивается на ряд трудностей, а порой и невозможно в условиях различных культур. Вызывают сомнение и общеметодологические установки некоторых психиатров. Например, К. Меннингер считает, что все люди испытывают душевные болезни в разное время в разной степени[5].

Иной раз создается такое впечатление, что бурное развитие, охватившее психофармакологию, технику

диагностики, нисколько не затронуло теорию психиатрии. Безусловно, опытный психиатр отличит больного человека от здорового, непосредственно наблюдая последнего. Но ведь вопрос состоит в том, чтобы сформулировать критерии патологии как основу сравнения, общий принцип отделения патологии от нормы на клиническом уровне. Неопределенность общетеоретических установок психиатров дала основание Дж. Б. Крейну для едкой иронии. Он пишет, что часть психиатров рассматривает весь мир как палату психиатрической клиники, а жителей земли как своих пациентов[6].

Существенным для этнопсихиатрии является сравнительный анализ психопатологии современных и традиционных обществ. Где уровень заболевания дисфункциями психики ниже: в индустриальных странах или в бесписьменных культурах? Действительно ли различные культуры характеризуются соответствующим им типом душевных или эмоциональных расстройств? Эти вопросы уже много лет волнуют ученых, работающих в области психиатрии. И нельзя сказать, что на них найдены ответы. Одни исследователи считают, что основные функциональные психозы распространены во всем мире, другие, напротив, доказывают, что психопатологические отклонения, свойственные современным обществам, редки или не встречаются совсем в обществах традиционных[7].

Наибольшие разногласия в этом отношении вызвал коммплекс заболеваний, известный под названием "шизофрения". Согласно данным Национального института психического здоровья за 1972 г., в США 500 000 человек было госпитализировано в связи с этой болезнью, "более 1,75 млн гуляло по улицам, а около 60 млн американцев на грани заболевания шизофренией"[8]. Не будем комментировать цифру 60 млн пограничных шизофреников. Она, видимо, лишь наглядное подтверждение установки психиатров на то, что все люди — их потенциальные клиенты. Отметим лишь, что шизофрения — комплекс заболеваний, широко

219

распространенный в индустриальных странах. А как обстоит дело в этом отношении в традиционных обществах? Большинство антропологов полагают, что шизофрения — болезнь цивилизации и практически не встречается в традиционных обществах. В наиболее категорической форме это мнение выразил Дж. Деверо, назвав ее "этническим психозом западного мира"[9].

Межкультурный анализ психопатологии, болезней вообще — предмет исследования, очень трудно поддающийся изучению. В идеале ученый должен совмещать в себе незаурядного психиатра и антрополога одновременно. Очень много трудностей происходит от различного понимания причин и сущности психопатологии. Как было показано ранее, ученые, принадлежащие к одной культуре, могут не понимать друг друга. Трудности в понимании возрастают, если речь идет о другой культуре. При этом нельзя забывать, что методология, понятийный аппарат медицины слабо разработаны. Что означает понятие "болезнь", в чем его смысл для всего организма? Ответы на этот вопрос бывают диаметрально противоположными[10].

В настоящее время считается доказанным, что протекание болезней у человека различается в связи с биологическими особенностями в организме, вариабельностью экологического окружения, этнокультурными стереотипами поведения, различного рода запретами в пище, поведении и т. д. Дж. Деверо выделяет 4 типа этнопсихиатрических расстройств личности: «1) связанный с социальной структурой общности, 2) этнические патологии, определяемые этнокультурными стереотипами общности, 3) "святые" болезни шаманистского типа, 4) идеосинкретические расстройства»[11]. Ритм, темп жизни в современном обществе резко отличаются от таковых в традиционном обществе. Отличны и способы удовлетворения основных психологических потребностей человека в

уединении и общении. По мнению американского ученого И. Альтмана, именно в неспособности современного общества удовлетворить эти потребности разрегуляции

220

механизма “я — другие” есть общая причина шизофрении[12].

Таким образом, в современном и традиционном обществах есть различия в протекании ряда болезней, психопатологии в частности. Исторически сложились и в настоящее время сосуществуют два типа терапии — современная и традиционная, или народная. Применение и той и другой вне культурного контекста, без корректировки и модификации непродуктивно. Транскультурный анализ использования различных форм терапии в психопатологии, анализ народной медицины и психологического значения болезни для традиционного общества — все это важные темы психологической антропологии. Наибольшее внимание антропологов привлекают методы терапии психопатологий в традиционных обществах.

Важную роль для поддержания психологической стабильности членов общества (своего рода профилактика психопатологии) играет групповая психотерапия. Р. Катц, исследуя этот вопрос в Калахари среди бушменов Кунг, отмечает регулярность групповых танцев, способствующих, по его мнению, психологической стабильности общности[13]. Анализируя методы терапии в Заире, Дж. М. Янсен особо выделяет более сложную форму “терапия управляемой группы”. Усложненность метода психотерапии она связывает с более развитой социальной структурой общества[14]. К незападной антропологии относят также и “японскую тихую терапию”[15]. Это связано с различными этнопсихологическими ориентациями японского и западного общества.

Рассматривая различные методы психотерапии в историческом аспекте, А. Уоллес выдвинул общую гипотезу о соответствии типов психотерапии... уровню социальной организации общности. Он пишет, что “в более высокоорганизованной социокультурной системе психотерапевтические потребности индивидов концентрируются вокруг катарсиса (выражение вытесненных или подавленных желаний в социально приемлемых

221

ритуальных ситуациях); в относительно более просто организованных системах психотерапевтические потребности ориентированы на контроль (развитие целостного образа мира и человека и подавление разрозненных верований и мотивов)[16].

Арсенал традиционной медицины не исчерпывается психотерапией. В Африке издавна используются средства, аналогичные современным транквилизаторам. Комплексность подхода к лечению психопатологии получила детальное отражение в книге Р. Принса, созданной на основе изучения народной медицины племени йоруба[17]. По мнению Р. Принса, Э. Бургиньон и других авторов, прослеживается параллелизм между терапией психопатологий в современной и традиционной медицине. Хочется верить, что в недалеком будущем эти два метода лечения будут взаимодополнять друг друга. Основания для такого предположения содержатся в работах психологических антропологов.

Особое место в этой области знания занимает изучение этнических психозов, т. е. присущих только определенным общностям. Это — амок, известный по одноименному рассказу С. Цвейга, арктическая истерия, иму, виндаго и др. Их специфика состоит в том, что они уникальны для определенного места или общности. Поэтому в объяснении нуждается каждый этнический психоз в отдельности. Нередко наличие такого рода отклонений в поведении людей определенной этнической общности объясняют своеобразным взаимодействием физических, психологических и социокультурных детерминант[18]. А. Уоллес выдвинул гипотезу, согласно которой причиной арктического

психоза является недостаток кальция[19]. Фолкс же считает, что значительную роль в возникновении этого же заболевания играет специфическое чередование дня и ночи[20].

Длительное время специально проблемой этнических психозов занимается Р. Болтон. В своих исследованиях он стремится совместить два подхода: органический и поведенческий (стресс-теория), а также подобрать

222

тому или иному этническому психозу аналог среди болезней, встречающихся в современном обществе. Основной предмет его анализа — народная болезнь "сусто" (от исп. *испуг*), встречающаяся в Латинской Америке[21].

Этнический психоз "сусто" Р. Болтон соотносит с гипогликемией, болезнью, вызываемой недостатком глюкозы в крови, достаточно изученной современной медициной. Он показывает сходство этих заболеваний и придерживается того мнения, что низкий уровень глюкозы в крови, точнее, его резкое понижение по результатам специального теста, является важным обстоятельством в возникновении "сусто". Но все же Р. Болтон не считает указанное отклонение единственной причиной "сусто". Он стремится занять более гибкую позицию в этом вопросе, не отрицая роли поведенческих факторов и экологического окружения. Тем не менее в ряде его работ (например, "Сусто. Миф о народной болезни") прослеживается тенденция, отрицающая "сусто" как этническую болезнь, т. е. имеющую специфическое содержание, несводимое к другим заболеваниям и обусловленное определенным типом культуры.

Поиски аналогов этнических психозов не ограничиваются лишь попытками найти соответствующие им органические патологии. В зарубежной науке широко представлены концепции, в которых "культурно обусловленные болезни" соотносятся и практически отождествляются с типом заболевания, известным современной медицине под названием "истерический психоз". Для сравнительного анализа разрозненных этнических психозов с указанным типом заболевания, распространенного в современном обществе, выделяется общая черта, свойственная большинству из них, — одержимость (ossesion), экстатическое состояние, внезапно овладевающее индивидом. По мнению ряда ученых, оно очень близко по протеканию к истерическому психозу, распространенному в современных обществах[22].

223

Изучение этнических психозов осложняется еще и тем обстоятельством, что в традиционных культурах одержимость, транс, экстатические состояния институализированы в различных ритуалах. При этом "патологический тип так называемой одержимости очень трудно отделить от позитивных, намеренно вызванных ритуальных состояний"[23]. Но все же можно выделить несколько существенных моментов, отличающих ритуальные состояния от истерических патологий. Ритуальные состояния вызываются намеренно, целенаправленно, в определенном смысле находятся под контролем. Их результатом, как правило, являются хорошо адаптированные индивиды. Истерические состояния начинаются спонтанно и приводят к ухудшению состояния человека, прогрессирующей патологии. Правда, по свидетельству ряда ученых, и некоторые ритуальные состояния транса могут привести к нарушению психической стабильности.

Здесь важно одно обстоятельство. При почти полной внешней схожести наблюдаемых явлений (истерия и ритуальная одержимость) одно из них — патология, другое — норма в соответствии со стандартами определенной культуры. Эти два типа явлений имеют различные происхождение и функциональную направленность, хотя, с точки зрения западного психиатра, оба они есть патология и болезнь. Вот где различие в понимании клинического диагноза может привести к психопатологическому обществу.

Итак, в традиционных обществах распространены в рамках религиозных ритуалов одержимость, транс, не являющиеся при этом патологией. Как показывают исследования антропологов (Этнографический атлас Мердока), подобные состояния втречаются в религиозном контексте в 90 % обществ из 488, у североамериканских индейцев — в 97 %. В обобщенной форме такие аспекты поведения людей, и не только в Рамках религиозных ритуалов, получили отражение в понятии “измененные состояния сознания” (ИСС). Для описания явлений этого класса применяют также

224

термины “альтернативные”, “пограничные” состояния сознания. Они характеризуются изменениями в ощущениях, восприятии, мышлении, трансформацией в эмоциях[24]. Одним из крупнейших исследователей в этой области из психологических антропологов является Э. Бургиньон[25]. Необходимо отметить, что ИСС исследуется антропологами как в традиционных обществах, так и в современных. Причем, если в традиционных обществах ИСС распространены с древних времен, то в XX в. они стали играть заметную роль в 60-е годы в связи с распространением ЛСД, различных форм групповой терапии (например, трансцедентальной медитации), массовым поклонением экзотическим культам. В рамках изучения ИСС затрагивается глобальный вопрос, соответствующий всей истории человечества, а именно соотношение разумного, “нормального” поведения и необузданных страстей, раскрепощенных эмоций, т. е. проблема Диониса и Аполлона. По мудрому замечанию Б. Рассела, “жизнь была бы неинтересной без вакхического элемента, но его присутствие делает ее опасной. Благоразумие против страсти — это конфликт, проходящий через всю историю человечества. И это не такой конфликт, при котором мы должны становиться целиком на сторону лишь одной из партий”[26].

В чем смысл отклоняющегося от общепринятых норм поведения? Но есть ли эти отклонения лишь способы поддержания нормального функционирования этносоциального организма, сформировавшиеся в процессе исторического развития? И не является ли, наконец, патологией в общесоциологическом смысле отсутствие отклоняющегося поведения? В изучении указанных вопросов немаловажную роль играет анализ ИСС, проделанный психологическими антропологами. ИСС, широко распространенные в традиционных культурах, применяются целенаправленно, с использованием определенной “техники экстаза”, т. е. способа вхождения в состояния транса, одержимости и т. д.

225

Измененные состояния сознания вызываются различным путем. Э. Бургиньон выделяет три типа вхождения в ИСС: употребление наркотических веществ, сенсорная депривация (физический и психологический стресс, сенсорный и физический голод), ритмические движения и ритмическая музыка, обеспечивающие гипервентиляцию легких. Вхождение в ИСС в традиционных обществах, как правило, осуществляется коллективно (индивидуальные состояния более присущи современному обществу), в соответствии с культурно обусловленными стереотипами в процессе ритуала, в то время как патологические отклонения, этнические психозы затрагивают отдельных индивидов. В этом, видимо, еще одно различие между “истерическими психозами” и культурно обусловленными ИСС.

Изменения, происходящие с участниками ритуалов, особенно если не употребляются наркотики, на первый взгляд трудно объяснимы. В их основе лежат биохимические внутриорганические изменения. Сенсорная депривация имеет своим следствием гипогликемию (см. ранее), которая ведет к видениям, эйдетизму и др. Частота барабанного ритма близка к частоте альфа-ритма головного мозга (-9 Гц) и существенно влияет на

нейробиологические процессы у человека[27]. Гипервентиляция легких обеспечивает избыток кислорода в организме, что вызывает эйфорию, повышает общую активность человека. Все это биологические основания изменения состояния сознания, то, что делает их возможным в том или ином обществе, но не объясняет их назначение и функцию. ИСС могут быть поняты лишь из культурного контекста. Более того, осуществить полноценное вхождение в ИСС могут лишь люди, разделяющие ценности данной культуры, освоившие ее стереотипы поведения. Например, белые американцы испытывали иные ощущения от напитка пейоты, чем индейцы[28].

Таким образом, вхождение в ИСС — очень сложный процесс, отработанный многолетней практикой и представляющий собой переплетение внешних и внутренних

226

факторов, культурных стереотипов и биологических особенностей. При анализе ИСС в традиционных обществах появилась необходимость в их классификации. Э. Бургиньон выделяет два основных типа: транс (Т) и истерический транс (ИТ)[29]. Правда, эта классификация подвергалась серьезной критике[30], но, по мнению автора, она обоснованна и ее надо рассматривать в контексте всей ее концепции, а не изолированно, как это делают оппоненты. Главная идея американского антрополога состоит в соотнесении двух типов транса с различными видами экономики, точнее, деятельности по поддержанию существования и полом участников. На основании изучения ИСС в ряде традиционных обществ Э. Бургиньон приходит к выводу, что транс, состоящий в основном из видений, разного рода галлюцинаций, как правило, прерогатива мужчин, а одержимый транс — в большинстве своем участь женщин. Указанные типы ИСС связаны с различным уровнем развития экономики. Транс распространен там, где охота — основной способ поддержания существования; одержимый транс — там, где жизнь людей зависит от сельского хозяйства, производства пищи. В соответствии с наличием этих двух видов обществ, указанные типы транса распределены и географически.

Два выделенных типа ИСС отличаются не только соотношением с определенным видом экономической активности и полом участников. Э. Бургиньон анализирует их различия в моделях взаимодействия и роли воображения. Она подчеркивает, что в трансе человек "взаимодействует с другим, в одержимом трансе его участник становится другим. Транс, коротко, — это переживание; одержимый транс — это представление"[31]. Человек помнит все свои переживания в трансе, одержимый транс обычно сопровождается амнезией. Лишь окружающие могут рассказать, что было с человеком во время одержимого транса.

Эти два типа ИСС вызываются различными способами. В связи с этим хотелось бы отметить два обстоятельства.

227

Первое, менее значительное, то, что женщины очень редко применяют наркологические вещества для вхождения в одержимый транс: в основном используются ритмическая музыка, танцы и пение. Второе, более важное и существенное для анализа всей проблемы соотношения патологии и нормы, — это то, что у мужчин транс вызывается гипогликемией, которая моделируется сенсорной депривацией, постом, наркотиками.

Таким образом, гипогликемия может быть существенным условием возникновения болезни ("сусто") и одновременно специально вызванным синдромом для вхождения в транс. В этом случае отлично видно, что грань между нормой и патологией носит функциональный характер. Вероятно, исследования ИСС в традиционных обществах могли бы дать дополнительные сведения о терапии психопатологии индивида. Антропологами

описан случай, когда человека из патологического состояния переводили в ритуальное, и в дальнейшем его состояние улучшалось[32].

Возвращаясь к сравнительному анализу двух видов экстатического состояния, рассмотрим этот вопрос вместе с Э. Бургиньон в деятельно-психологическом аспекте. Физически пассивный участник транса психологически активен в своем воображении, фантазии. Физически активный участник одержимого транса, по мнению Э. Бургиньон, психологически пассивен, его "тело используется как посредник между духами и другими людьми"[33], участвующими в ритуале в качестве наблюдателей.

Наличие того или иного транса в этнокультурной общности Э. Бургиньон связывает с определенным видом экономики и соответственно характером социализации, т. е. нацеленностью общества в процессе воспроизводства в свете принятых в нем норм и ценностей. Естественно, что направленность общества охотников и аграрного общества будет различна. Мужчины в обществе охотников воспитываются в духе независимости и самоуверенности, женщины в

228

аграрных культурах — в духе уступчивости и послушания[34]. Действительно, при сравнении типов транса и соответствующих им способов социализации можно усмотреть некоторые сходные черты. Прослеживается связь между условием определенных социальных и сексуальных ролей и содержанием транса.

В обобщенной форме окончательный вывод Э. Бургиньон состоит в следующем: "Транс соответствует обществам охотников и собирателей с минимальной стратификацией и слабо выраженной иерархичностью, в то время как истеричный транс связан с аграрным обществом, классовым расслоением и высокой степенью развитости политических иерархических структур"[35]. Но может ли влияние иерархической социальной структуры, которой во многом подчинена социализация в общности, объяснить исчерпывающим образом институализированный транс или психологическую трансформацию индивидов? Э. Бургиньон отвечает на этот вопрос отрицательно.

"Мы нуждаемся еще в одном элементе, — пишет она, — структуре личности, которая включает определенный тип самовосприятия как характерный путь преодоления интераперсональных и интерперсональных конфликтов"[36]. Основополагающее значение имеют, по мнению Э. Бургиньон, социальные нормы и ценности, определяемые этнокультурным контекстом. Таким образом, важным аспектом анализа ИСС является привлечение для этой цели мифов, различного вида верований, специфических культурных стереотипов, т. е. интерпретация в рамках культуры. Но анализ в терминах культуры должен быть обязательно дополнен исследованием общечеловеческих свойств, способствующих функционированию ИСС.

Подобный подход имеет несколько аспектов, а именно: анализ на уровне индивида, точнее, его биологии, формы или способа осуществления ИСС (ритуал) и на уровне общесоциологического феномена (религия). Наиболее новое направление исследования

229

ИСС — изучение нейробиологичской основы культурных стереотипов, или биохимической основы. Специфические культурные стереотипы поведения, запреты на пищу и виды деятельности накладывают отпечаток на внутриорганические процессы, биохимические реакции индивида. Простейший пример такого влияния Э. Бургиньон приводит, описывая запреты на пищу для женщин, богатую протеинами и витаминами А и В, недостаток которых создает условия для одержимого транса[37].

Таким образом, запрет на одни формы деятельности, разрешение на другие, дифференцированность в пище, различная по культурам распределенность этих запретов

в процессе онтогенеза — все это создает некоторую специфичность в нейробиологии и биохимии индивида. Кроме того, для вхождения в ИСС используются черты, общие для всех человеческих организмов, например биоритмы мозга. По мнению исследователей, специально изучающих эту проблему, влияние религиозных ритуалов затрагивает “внутренние биохимические и физиологические состояния”[38]. В психологической антропологии ритуал и религию в целом с точки зрения биологии изучают Ла Барре и некоторые другие авторы[39].

Основная форма, в которой осуществляет ИСС, — ритуал. Следовательно, изучение ИСС неотделимо от исследования функций ритуала и религии в обществе. Анализируя функции религии, М. Спиро считает одной из самых главных в них психологическую защиту общества. В религиозных ритуалах разного рода компенсируются неудовлетворенные желания людей, осознанные и неосознанные, в общении, скрытые желания и т. д. В культурно приемлемой форме разрешается “внутренний конфликт между индивидуальными желаниями и культурными нормами, религия уменьшает возможность психотических дисфункций, обеспечивая общество психологически здоровыми членами, и защищает от прямого удовлетворения запрещенных желаний”[40].

230

Другими словами, религия с психологической точки зрения дает возможность переключиться от проблем реальной жизни и направить энергию, угрожающую социальной стабильности, в другое, более спокойное русло. Эту же мысль, но с большей определенностью выразил Ла Барре, который полагает, что “религия — это ответ общества на проблемы современной ему культуры, решить которые оно не в состоянии”[41].

Свое реальное осуществление психологическая функция религии получает в поведенческом аспекте последней, в ритуале. Ритуал — один из центральных предметов исследований в зарубежной науке о человеке. Его анализируют антропологи, этологи, биологи, религиеведы и др.[42] Несмотря на разнобразие в подходах к изучению ритуала, в этнологии существует ряд общепринятых положений, позволяющих определить, выделить это явление в качестве ограниченной области исследований. А. Уоллес в книге “Религия: Антропологическая точка зрения” выделяет четыре наиболее существенные и общепринятые черты ритуала: отличие от “рациональной”, практической активности; стереотипность; повторяемость; воспроизводимость. Ритуал происходит в особом месте и времени, отделенном от повседневной жизни. В целом ритуал реорганизует опыт индивида, сложный мир переживаний превращается в согласованную систему символов, дает “образ простого и упорядоченного мира”[43].

Кроме формирования мировоззрения, ритуал выполняет и другие функции в обществе. Наиболее важные из них — коммуникативная и компенсаторная. Ритуал представляет собой компенсаторно-замещающий тип действий, не осуществляющий деятельно-предметных преобразований, не имеющий материально фиксируемого результата во внешней активности. Одно из важнейших следствий ритуала — психотерапевтическая компенсация, часто состоящая в осуществлении общения, объединении людей, преодолении одиночества, тревоги, разлада с самим собой, отчужденности,

231

обособленности и дающая чувство принадлежности к группе: социальной, половозрастной, этнической, конфессиональной. Есть у ритуала еще одна существенная черта, не получившая достаточно полного отражения в психологической антропологии. Все антропологи отмечают отличие ритуала от практической деятельности, момент иррациональности, но чаще всего этот момент не получает отражения в понятийной системе того или иного автора. Советский этнограф С. А. Арутюнов, выделяя ритуал из

других действий, предлагает считать важнейшим признаком опосредованный характер действий в нем[44].

Более полно такой подход выразили в определении ритуала советские ученые О. Дробницкий и Ю. Левада. “Ритуал — исторически сложившаяся или специально установленная форма поведения, в которой строго канонизированный способ исполнения действия лишен непосредственной целесообразности и служит лишь обозначением социального отношения (существующего социального порядка, признания каких-либо ценностей или авторитетов и т. д.)”[45]. Необходимость ритуалов, существующих в современном и традиционном обществах, как в светской, так и в религиозной форме связана с особенностями жизнедеятельности человека, наличием у него эмоционально-чувственного освоения мира наряду с рациональным. Возможность ритуалов, а соответственно и их реальное бытие в обществе основывается на специфической структуре деятельности человека “от мысли к действию”, “от идеального к материальному”, удвоении социальной действительности на идеально-образную и предметно-деятельную. Образ, символ получил относительную самостоятельность, стал возможен отрыв его от материальных процессов. В этом одна из причин существования ритуала и религии в целом.

Приведенные рассуждения не есть объяснение роли ритуала, а возможный ход размышлений и исследований в анализе столь сложного явления, существующего в современных и традиционных обществах.

ИСС в современном обществе — одна из новейших тем в психологической антропологии. Общая концепция ритуала, предложенная ранее, в определенной степени дает объяснение существованию ИСС в цивилизованном обществе. Но она недостаточна. Здесь необходимо так же, как в традиционных обществах, учитывать структуру личности, состоящую из трех компонентов: потребностей, способностей, целей[46]. Одна из важнейших потребностей личности во всех обществах — необходимость общения и уединения. Сравнительному анализу удовлетворения этих потребностей в традиционных и современных культурах посвящен ряд исследований в психологической антропологии (И. Альтман, И. Эйбл-Эйбесфельдт и др.)[47]. Основной вывод из их работ — неудовлетворенность потребности общения в современном обществе. Это объясняется различными причинами, в том числе неумением, неразвитостью способности к общению, сознательным подавлением эмоций. В индустриальных обществах дело дошло до того, что люди проходят специальную тренировку (вид групповой терапии), цель которой — научить людей стратегии общения.

Неудовлетворенность в общении, технократическая идеология, низводящая человека на уровень механизма, подавление эмоций — все это дает реальную основу для существования в современном обществе экзотических культов, неотъемлемым компонентом которых нередко бывают ИСС. Э. Бургиньон на примере США показывает распространение в этой стране религиозных культов Индии, Японии, Латинской Америки[48]. С 60-х годов в различных формах в странах Запада получила распространение психоделическая культура, существенным компонентом которой являются современные галлюциногены, прежде всего ЛСД[49].

Итак, на примере психологического подхода и некоторых междисциплинарных областей было рассмотрено историческое развитие исследуемой дисциплины. В ходе анализа автор стремился показать, что психологическая антропология исследует действительные

проблемы, актуальные не только для традиционных, но и для современных обществ. В 80-е годы XX в. психологическая антропология представляет собой дисциплину, цель которой — универсально изучить все взаимодействия, происходящие с человеком в этносоциальной системе. Средства для выполнения столь сложной задачи — разветвленная сеть междисциплинарных исследований, разнообразие предметов анализа, широкий диапазон в выборе теоретического базиса (типов психологических теорий).

Чего недостает психологической антропологии? Более сильного стремления к категориальному синтезу, осознания глобальных задач, стоящих перед ней. Исключение в этом плане составляют лишь этологический подход и этология человека, осознанно ставящие своей целью создание новой синтетической науки о человеке. В психологической антропологии, понимаемой как итегративная область знания, содержатся возможности для дальнейшего продуктивного развития. Речь здесь идет не только о совершенствовании теории дисциплины и усилении интегративной тенденции, но и о практическом применении результатов исследований в различных сферах деятельности человека. В настоящее время разработки этой области знания получили применение в образовании и медицинской антропологии.

Психологическая антропология как комплексная дисциплина, изучающая человека в единстве общечеловеческого и культурно особенного, ведет к лучшему взаимопониманию в различных социальных и культурных системах. В современную эпоху — это важнейшая задача для выживания всего человечества. У психологической антропологии есть основания внести свой вклад в развитие этой прогрессивной тенденции.

Впервые опубликовано в сборнике: “Этнологическая наука за рубежом”. М., 1991 (часть статьи “Психологическая антропология: некоторые итоги развития”). С. 24—50.

Примечания

[1] *Williams T. R.* Introduction // Psychological Anthropology. The Hague. Paris, 1975.
[2] *Herskovits M. J.* Cultural anthropology. P. 354.
[3] Ibid.
[4] *Wallace A. F. C.* Mentall illness: Biology and culture // Psychological anthropology / Ed. F. L. K. Hsu. Cambridge (Mass.);*Idem.* Basic studies, applied projects, and eventual implementation: A case history of biological and cultural research in mental health // The making of psychological anthropology / Ed. C. D. Spindler; *Edgerton R. B.* Anthropology psychiatry and man’s culture // Interface between psychiatrie and anthropology / Ed. I. Gladston. N. Y., 1971; *Devereux G.* Basic problems of ethnopsychiatry. Chicago, 1980; Culture and psychopathology. Baltimore, 1982.
[5] *Menninger K.* Et. al. The vital balance: The life process in mental health and illness. N. Y., 1963. P. 32.
[6] *Crain J. B.* Understanding ritual process in the medical setting // Psychological anthropology / Ed. T. R. Williams. P. 499.
[7] *Barnouw V.* Culture and personality. Chicago, 1985. P. 354.
[8] Ibid. P. 359.
[9] *Devereux G.* The works of G. Devereux // The making of psychological anthropology / Ed. G. Spindler. P. 404.
[10] См.: *Корнеев П. В.* Критика современных буржуазных и ревизионистских концепций человека. М., 1981. Гл. 4: Биологическая и медицинская антропология. С. 97—129.
[11] *Devereux G.* The works of G. Devereux. P. 376.
[12] *Altman I.* Privacy as an interpersonal boundary process // Human ethology / Ed. M. von Cranach et al. Cambridge, 1979. P. 102.
[13] *Katz R.* Boiling energy. Community healing among the Kalahari Kung. Cambridge (Mass.), 1982.
[14] *Jansen J. M.* The guest for therapy in lower Zaire. Berkley, 1978; *La Bane W.* Confession as cathartic therapy in American Indian tribes // Magic, faith and healing / Ed. A. Kiev (N. Y.), 1964; Culture-bound syndromes, ethnopsychiatry and alternative therapies / Ed. W. P. Lebra. Honolulu, 1976; *Kleinman A.* Patients and healers in the context of culture: An exploration of the boderland between anthropology, medicine and psychiatry. Berkeley, 1980.

[15] *Reynolds P. K.* The quiet therapies: Japanese pathways to personal growth. Honolulu, 1980; *Murase T.* Naikan therapy // Japanese culture and behavior / Ed. T. S. Lebra et al. Honolulu, 1974; *Pedersen P. B.* Asian personality theory // Current personality theories / Ed. R. Cirsini. Ithaca (111.), 1977.

[16] *Wallace A. F. C.* Dreams and wishes of the soul: A type of psychoanalytic theory among the seventeenth century Iroquois // American Anthropologist. 1958. Vol. 60. P. 244.

[17] *Prince R.* Indigenous Yoruba psychiatry // Magic, faith and healing / Ed. A. Kiev (N. Y.), 1964; Idem. The psychiatrist and the folk healer: Interface and partnership // Herbal medicine and folk healing / Eds. G. Meyer, K. Blun. Austin (Texas), 1979.

[18] *Boirguignon E.* Psychological anthropology. P. 281.

[19] *Wallace A. F. C.* Mental illness: Biology and culture.

[20] *Boirguignon E.* Psychological anthropology. P. 286.

[21] *Bolton R.* Systo, hostility and hypoglycemia // Ethnology. 1981. Vol. XX. № 4. P. 261—276.

[22] *Boirguignon E.* Psychological anthropology. P. 282—284.

[23] Ibid. P. 283.

[24] Ibid. P. 236.

[25] *Boirguignon E.* The self, behavioral environment and the theory of spirit possession // Context and meaning in cultural anthropolgy / Ed. M. E. Spiro. N. Y., 1965; *Idem.* World distribution and patterns of possession states // Trance and possession / Ed. R. Prince. Montreal, 1968; *Idem.* Dreams and altered states of consciousness in anthropological research // Psychological anthropology / Ed. F. L. K. Hsu. Cambridge (Mass.); *Idem.* Introduction: A framework for the comparative study of altered states of consciousness // Religion, altered states of consciousness and social change / Ed. E. Bourguignon. Columbus (Ohio), 1973; *Idem.* Cross-Cultural perspectives on the religious uses of altered states of consciousness // Contemporary religious movements in America / Eds. I. I. Zaretsky, M. P. Leone. Princeton, 1974;*Bourguignon E., Evacu T. L.* Altered states of consciousness within a general evolutionary perspective: A holocultural analysi // Behavior Science Research, 1977. Vol. 12. P. 197—216; *Bourguignon E.* Spirit possession and altered states of consciousness / Ed. J. White. N. Y., 1972.

[26] *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959 С. 34.

[27] *Wikstom O.* Possession as a clinical phenomen: A critique of the medical model // Religious ecstasy / Ed. N. G. Holm. Uppsala, 1982.

[28] *Boirguignon E.* Psychological anthropology. P. 241.

[29] Ibid. P. 250.

[30] *Langness L.* Hysterica psychoses in the New Guinea highlands possession // Culture-pound syndromes, ethnopsychiatry... P. 57.

[31] *Boirguignon E.* Psychological anthropology. P. 261.

[32] Ibid. P. 284.

[33] Ibid. P. 262.

[34] Ibid. P. 264.

[35] Ibid. P. 68.

[36] Ibid. P. 263.

[37] Ibid. P. 262.

[38] *Lex B.* Neurobiology of ritual trance // The spectrum of ritual / Ed. E. G. d'Aquile. N. Y., 1979. P. 146.

[39] *La Barre W.* Hallucinogens and the shamanistic origins of religion// Flesh of Gods: The ritual use of hallucinogens / Ed. P. T. Furst.

N. Y., (972; *Idem.* Anthropological perspectives on hallucination and hallucinogens // Hallucinations: Behavior, experience, theory / Eds. R. K. Siegel, L. J. West. N. Y., 1975; *Idem.* La Barre W. clinic and field // The making of psychological anthropology // Ed. G. D. Spindler. В связи с открытием в последнее время нового типа веществ, регулирующих биохимическую активность нашего организма — этнорфинов, — появились новые работы психологических антропологов: *Prince R.* The endorphinis: A review for psychological anthropologists // Ethos. 1982. Vol. 10. P. 303—316; *Idem.* Shamans and endorphins: Hypothesis for a synthesis // Ethos. 1982. Vol. 10. P. 409—423.

[40] *Spiro M.* The problem of definition of religion // Anthropology and religion. N. Y., 1966. P. 211.

[41] *La Barre W.* The gost dance: The origins of religion. N. Y., 1970. P. 44.

[42] *Eibl-Eibesfeldt I.* Ritual and realization from biological perspective // Human ethology / Ed. M. von Cranach et al. L., 1979;*Crain J. B.* Understanding ritual process in medical setting // Psychological anthropology / Ed. T. R. Williams; Approaches to the study of religion. 2 vols. / Ed. F. Whaling. B.; N. Y., Amsterdam, 1985. Vol. 2. P. 202—216.

[43] *Wallace A.* Religion: An Anthropological view. N. Y., 1966. P. 239.

[44] *Арутюнов С. А.* Обычай, ритуал, традиция // Советская этнография. 1981. № 2. С. 97.

[45] См.: *Белик А. П.* Социальное движение. М., 1982. С. 94—99.

[46] *Левада Ю., Дробницкий О.* Ритуал // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 512.

47 См.: *Altman I.* Privacy as an interpersonal boundary process // Human ethology / Ed. M. Von Cranach et al.; *Эйбл-Эйбесфельдт И.* Общественное пространство и его социальная роль // Культуры. 1983. № 1.

[48] *Bourguignon E.* Psychological anthropology. P. 267—268.

[49] *Bourguignon E.* Erilogue: Some notes on contemporary Americans and the irrational // Religion, altered states of consciousness and social change.

Литература

1. *Ахмедов Т. И., Жидко М. Е.* Психотерапия в особых состояниях сознания. Харьков, М., 2000.

2. *Басилов В. Н.* Избранники духов. М., 1984.

3. “Избранники духов” — “Избравшие духов”. Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В. Н. Басилова (1937—1998). М., 1999 г.

237

4. *Брюн Е. А.* Введение в антропологическую наркологию // Вопр. наркологии. 1993. № 1. С. 71—78.

5. *Брюн Е. А.* Экокультурные основы смыслообразования и психоактивные вещества // Этническая психология и общество. М., 1997. С. 311—334.

6. Измененные состояния сознания: сводный реферат // Общественные науки за рубежом. Сер. 3. Философия. 1991. № 5.

7. *Карагодина Е. Г.* Феномены измененных состояний сознаний у целителей-экстрасенсов: Психопатологический и социокультурный анализ // Социальн. и клинич. психиатрия. 1996. № 2.

8. *Корнетов Н. А.* Синхронистический подход к психопатологии и психотерапии психогенных депрессий: от психиатрии и этнографии к психологической антропологии // Миневич В. Б. (ред.) Психиатрия в контексте культуры. Вып. 1 (Этнопсихиатрия). Томск; Улан-Удэ, 1994. С. 143—164.

9. *Лейнер Х.* Кататимное переживание образов. М., 1996.

10. *Ротенберг В. С.* Сновидение как особое состояние сознания // Бессознательное: природы, функции, методы. Тбилиси, 1985. Т. 4. Психосоматика: Хрестоматия. Минск, 1999.

11. *Сухарев А. В.* Этническая функция культуры и психические расстройства // Психол. журн. 1996. № 17 № 2. С. 129—137.

Контрольные вопросы

1. Охарактеризуйте два уровня соотношения нормы и психологии в культурах.
2. В чем состоит значение психоанализа для антропологии?
3. Что такое транскультурная психиатрия?
4. Как вы относитесь к положению К. Менингера, что “все люди испытывают душевные болезни, но в разной степени”?
5. Каково содержание понятия “болезнь”?
6. В чем состоит значение “гипоглекемии” для возникновения этнических психозов и для проведения некоторых типов ритуалов?

238

7. Какие виды психотерапии — современной и традиционной — вы можете назвать?
8. Какие черты характеризуют измененные состояния сознания?
9. Коррелируют ли типы транса с особенностями социальных систем?

10. Имеет ли значение для современного общества изучение проблем этнопсихиатрии, транса?

Темы письменных работ

1. Этнопсихиатрия и этнопсихология в России в 90-е годы.
2. Проблема соотношения нормы и патологии в постиндустриальном обществе в 90-е годы.
3. Значение ритуала в современном и традиционном обществе.
4. Значение ритуалов в истории и современности (на примере стран Западной Европы).
5. Проблема "гипоглекемии" в современной психологической антропологии.

Измененные состояния сознания и психотерапия

В традиционных обществах широко распространены различные формы "народной" терапии. Существенную роль в данного рода терапии играют ритуалы, очень часто с намеренно вызванными экстатическими состояниями. Направленность, содержание, регулярность психотерапии, в том числе и в экстатических формах, имеет социальное назначение, психологический смысл и, как показали последние исследования, глубинные внутриорганические основания.

Актуализация исследований в этой области во многом была вызвана распространением в конце 60-х годов в индустриально развитых странах экзотических, часто мистических культов, массовых психотерапевтических движений, а также экстатических ритуалов различных видов.

Таким образом, практически весь спектр проблем и явлений их порождающих, затронутых в главе о народной медицине в традиционных обществах, в настоящее время в не меньшей степени касается и индустриальных. Не составляет исключение в этом плане и Россия. Со второй половины 80-х годов волна массового увлечения психотерапевтическими методами достигла и нашей страны. Вхождение в коллективный транс можно наблюдать на концертах рок-музыки. В 1989—1990-е годы в России были проведены пробные сеансы трансцендентальной и трансперсональной медитации. Таким образом, и психотерапия, и экстатические состояния вошли в нашу жизнь и составляют

часть окружающего мира. Закономерно встает вопрос, как относиться к этим явлениям, каков их смысл или его нет. Что это: очередное модное увлечение, или все же оно выполняет какое-то функциональное назначение, стремление к новым развлечениям пресыщенного человека эпохи НТР, или некоторая объективная тенденция, обусловленная развитием современного общества?

На основании результатов современных исследований я попытаюсь ответить на вопрос о смысле и назначении в индустриальном обществе различных видов психотерапии и экстатических состояний. Значение анализа этих явлений состоит не только в абстрактно-отвлеченном понимании цикла проблем, но и в углубленном

понимании человека. По моему мнению, анализ психотерапии, процессов внушения, различных эмоциональных состояний может помочь разобраться в себе самом, в тайнах своего “Я”, дать толчок к размышлению о себе самом.

Прежде чем найти подход, в рамках которого можно прийти к пониманию столь сложных проблем, необходимы некоторые предварительные соображения. Имеется в виду ответ хотя бы в общем виде на вопрос, почему стало возможным массовое распространение психотерапевтических систем и экзотических культов в индустриально развитых странах. В чем состоит необходимость этого процесса?

С середины XX в. значительно ослабло влияние религии (христианства) как регулятивной силы в осуществлении психотерапевтической компенсаторной функции. Классические религии были заметно потеснены в этой области квазирелигиозными культами политического типа (культ вождя) и мистически-экзотического толка. Значительную роль в выполнении компенсаторной функции восполнения действительности (утешения) играет современная массовая культура в лице рок- и поп-музыки, кино, спорта. Индустриальное развитие, все повышающийся темп жизни, технократическая идеология не дают человеку удовлетворить

241

свои специфические потребности в общении, уединении, принадлежности, сообщности и др. В процессе труда на современном предприятии человек реализует те свои возможности, которые необходимы тому или иному виду производства материального или духовного. Нередко это могут быть лишь двигательные навыки или контролирующая функция в постоянно стрессовой ситуации: авиадиспетчер, диспетчер на АЭС, обслуживание других автоматизированных систем. И совершенно лишни здесь душевные порывы человека, его чувства как живого существа. Эмоции объявляются чем-то второсортным, подавляются различными способами. А это привело к тому, что в странах Запада маскировка эмоций стала неотъемлемой чертой в повседневной жизни. По мнению немецкого этолога И. Эйбл-Эйбесфельдта, “проблема приняла такие масштабы, что люди уже озабочены своей неспособностью общаться даже с близкими родственниками…”[1]. В традиционных обществах и в несколько более раннюю эпоху в современных дефицит общения, эмоциональности во многом преодолевался в коллективных ритуалах. Важнейшим следствием последних была психотерапевтическая компенсация, состоявшая в коммуникации, объединении людей, преодолении одиночества, тревожности, отчужденности, дававшая чувство принадлежности к группе: социальной, половозрастной, конфессиональной.

В современную эпоху одну из форм преодоления дефицита общения и эмоционального отчуждения, приобретения чувства общности мы можем наблюдать на концертах рок-музыки. Нередко здесь можно увидеть коллективное вхождение в транс. В связи с этим следует обратить внимание на одну характерную деталь — ритмические движения тел слушателей и руки, поднятые над головой, аплодирующие в такт музыке. Точно таким же способом входят в транс молокане-прыгуны, пятидесятники, у которых часовые молитвы сопровождаются поднятием рук. Безусловно, не всегда и не все, что происходит на концертах рок-музыки,

242

способствует “реализации деструктивных импульсов в культурно приемлемых формах”. Бывает и наоборот, стимулируется агрессивное поведение. Это своеобразная плата за подавление эмоций. Так как “человек не может и не должен отрицать свои чувства, если же он отрицает их, противореча своей природе, то теперь уже он не может утверждать их иначе как отрицательным, противоречащим себе уродливым путем…”[2]. С 1988 г. из

Манчестера пришло новое увлечение: танцевальные марафоны с употреблением стимулятора наркотика “экстаз”. Смысл его состоит в произвольных коллективных движениях всю ночь напролет, которые снимают усталость после монотонной рабочей недели. По словам одного из пионеров данного движения, “это совершенно особое чувство освобождения, создающее атмосферу открытости и дружелюбия, чувствуешь себя словно в племени”[3].

Раскрепощение эмоций, освобождение на время от сдерживающих этнокультурных механизмов, расслабление и одновременно неистовство в проявлении чувств — все это было в различные периоды истории европейских стран. Вакханалии в Древней Греции, карнавалы, движение ведьм как специфическая форма экстатических ритуалов и т. д.

Таким образом, наличие экстатических состояний можно обнаружить на протяжении всей истории человечества и у различных народов. По мудрому замечанию Б. Рассела: “Благоразумие против страсти — конфликт, проходящий через всю историю человечества. И это не такой конфликт, при котором мы должны целиком становиться на сторону одной из партий”[4].

В данной главе экстатические состояния того или иного вида рассматриваются в качестве предельного случая психотерапии в наиболее “глубинной форме”. Следует подчеркнуть, что объектом их воздействия являются не только и не столько больные, а и здоровые люди, не имеющие возможности полноценно общаться, испытывающие эмоциональный стресс. Экстатические состояния, так же как и способы психотерапии,

243

охватывают широкий спектр явлений, существующих в обществе и затрагивающих внутренний мир человека.

Для того чтобы проанализировать и понять столь многообразное явление, необходимо выделить некоторую общую часть в его функционировании. По моему мнению, для этой цели можно использовать понятие “измененные состояния сознания (ИСС)”, распространенное в антропологии. Человечество едино как биологический вид, человеку как члену этнокультурной общности наряду со спецификой присущ общий способ взаимодействия (социальный), человечество в целом включено в глобальные экологические взаимодействия. Таким образом, чтобы понять, объяснить какое-либо явление, распространенное среди людей, необходимо выяснить: а) его роль и назначение для социальной общности и психологических особенностей деятельности отдельного человека; б) смысл и основание его во внутриорганическом функционировании индивида (физиологически функциональные и биохимические механизмы); в) значение для человека в смысле включенности в окружающие физико-экологические связи.

Итак, обратимся к содержанию понятия (ИСС). Предварительно подчеркнем, что измененные состояния есть не только наши субъективные ощущения, но и сложные внутриорганические трансформации в функционировании нашего тела. Каковы же специфические черты, свойственные этим состояниям?

В книге американского антрополога Э. Бургиньон “Психологическая антропология” (1979) выделяются следующие особенности ИСС: изменения в ощущениях, восприятии, мышлении, потеря ощущения времени, потеря контроля, изменение в выражении эмоций, восприятии своего собственного тела, сужение или расширение границ “Я” (например, акцентированное чувство единства с людьми, природой), растворение собственного “Я”, сверхвнушаемость и др.[5] Какие состояния отвечают перечисленным признакам?

244

Религиозный и сексуальный экстаз, ритуальный транс, состояние гипноза, сон в активной фазе, когда мы видим сны, состояние просветления, озарения в восточных культурах

(сатори), ощущения человека в кризисных состояниях (перед смертью), состояния, переживаемые в трансперсональной медитации, а также комплекс явлений, названный американским психологом А. Маслоу “высшие переживания”. К последним относится комплекс ощущений, воспринимаемых человеком в результате или в процессе деятельности: высшие точки творческого переживания, вдохновения, мгновения экстаза от восприятия красоты природы и духа. Нередко возникают возражения против объединения столь разнородных явлений в одно целое. Очень часто это касается сна. Давайте рассмотрим, соответствует ли этот феномен признакам измененного состояния сознания. Имеется в виду та фаза сна, в которой мы видим сновидения. Имеются ли во сне изменения наших ощущений, например нашего собственного тела, восприятие особых, неведомых наяву состояний? Да. Во сне человек может летать, не чувствовать своего тела. Теряет ли человек чувство времени во время сновидения? Да. Такие явления наблюдаются. Можем ли мы контролировать свое поведение во сне? Нет, не всегда. Еще один важный признак — сверхвнушаемость или потеря критичности. Во сне очень часто мы верим в действительность происходящего и эмоционально переживаем его. Хотя во сне иногда есть вмешательство рационального “Я” — “я же сплю”, или желание проснуться, выйти из неприятной ситуации. Важно при этом заметить, что лишение сна или регулярный краткосрочный сон — один из элементов техники введения в транс в традиционном обществе наряду с сенсорным голодом, физическим стрессом, ритмической музыкой и танцами.

Интересно, что намеренное вхождение в ИСС может достигаться прямо противоположными действиями: отсутствием эмоциональных впечатлений, тишиной и избытком эмоциональной активности. При

длительном недостатке сна организм человека как бы компенсирует, дополняет, удовлетворяет его потребности видением наяву или ИСС в какой-либо другой форме. То же самое касается ощущения людей, долгое время лишенных сенсорной информации (в длительных путешествиях, в сурдокамере, в космических полетах). Они могут слышать музыку, голоса людей и тому подобные явления. Это не редкость в экстремальных условиях. В качестве примера влияния сенсорной депривации — лишения общения человека в трудных природных условиях — приведем ощущения Христины Риттер, проведшей 60 суток в условиях полярной ночи на Шпицбергене. Часто возникало чувство всеобщей гармонии, особого смысла окружающего мира. Она чувствовала, что как бы воедино слилась со Вселенной. У нее развивалось состояние любви к этой ситуации, сопровождающейся очарованием и галлюцинациями. Эту любовь она сравнивала с состоянием, которое испытывают люди при приеме наркотиков или находясь в религиозном экстазе[6]. Вполне можно предположить, что таким способом человек защищается от перенапряжений и стрессов, срабатывает психологическая защита. Именно такую же функцию несут экстатические ритуалы в традиционных обществах, осуществляя своеобразную вакцинацию против психозов и неврозов, повышают психологическую стабильность общности путем намеренного вызывания одержимых, патоморфных, по форме сходных с патологией, состояний. Но назначение ИСС может быть и менее глобально, оно состоит в преодолении дискомфорта, разлада с самим собой и другими, повышенной раздражительности. А сон снимает дисбалансированность, приводит к нормализации, согласованности. Смысл такого рода реакции человека состоит в компенсации, своеобразном дополнении того, что не хватает ему для нормального функционирования в тех или иных условиях. Этим поддерживается психологическая стабильность и активизируются энергетические резервы человека.

246

В современном обществе все время воспроизводятся условия, необходимые для вхождения в ИСС — это сенсорный голод, и физический стресс, отчуждение человека от человека, недостаток эмоционального общения. К этому надо добавить блокировку эмоций с благословения технократической идеологии. Эмоции являющиеся энергетическим фундаментом человека, ищут обходной способ высвобождения, который, как правило, ведет не к гармонизации, а разбалансировке отношений индивида с самим собой и окружением. Это выражается в агрессивности, враждебности по отношению к окружающим, может привести к психологическим расстройствам вплоть до психозов. Нередко нереализованная энергия направляет удар по внутриорганическим, автоматически регулируемым процессам, что приводит к нарушению их функционирования и ведет к различным патологиям (кардиологическим, язве желудка и т. д.).

Задача психотерапии индивидуальной и группой — противостоять патологическим тенденциям, стремиться преодолеть непонимание, рассогласованность, десинхронизацию человека с самим собой, с окружающими, повысить уровень коммуникабельности, развить способность к общению. Другими словами, сформировать способность человека к самореализации заложенных в нем возможностей. Именно так понимает задачу психотерапии А. Маслоу. Он полагает, что основная цель всех видов терапии — самоактуализация, предельным выражением которой являются “высшие переживания”, “мгновения экстаза, которые нельзя купить”. В книге “Мотивация и личность” А. Маслоу так описывает впечатления людей о высших переживаниях: “сужение поля зрения, одновременное чувство прилива сил и ни с чем не сравнимой беспомощности, ощущение возвышенного экстаза, потери ориентировки во времени и пространстве и, наконец, сознание того, что произошло что-то очень важное и значительное, ценное”[7]. Существенная черта высших переживаний — достижение большей целостности

247

во внутриорганическом функционировании человека и интеграции между индивидом и внешним миром. «Вероятно, — полагает Маслоу, — высшие переживания есть огромная интенсификация любого переживания, в котором присутствует потеря “Я” или его границ, или забывание себя и восхищение музыкой или искусством»[8]. Одной из важнейших черт, необходимых человеку для достижения гармонии, он считает чувство прекрасного, формирование которого должно быть сверхзадачей обучения. Научить человека слышать и видеть красоту, сопереживать ее в произведениях искусства. Именно на этой основе возможен один из видов психотерапии, использующей механизмы, заложенные в восприятии искусства.

Человек в процессе восприятия произведения искусства сопереживает, становится соучастником действия. Он в каком-то смысле погружается в поток описываемых или показываемых событий, полностью отдаваясь происходящему. Он на время отдает частицу своего “Я”, присоединяя ее к “другому”. Катарсическое воздействие искусства подобно очищающему действию грозы, которой предшествовало мучительное предгрозовое конфликтное состояние. Один из лучших символов просветляющего влияния искусства — финал фильма А. Тарковского “Андрей Рублев”. После мучительных творческих поисков главного героя, жизни, полной страдания, — гроза в финале и теплый легкий дождь, подсвеченный солнцем. Эта сцена несет в себе гармоническое начало, символизирует блаженство, и зрители ощущают легкость и просветление. Вообще, восприятие произведений искусства, наслаждение ими в их пиковых формах есть также ИСС, “высшее переживание”, во многих чертах соответствующее определению, приведенному ранее. Вот

описание влияния музыки из рассказа Л. Н. Толстого “Крейцерова соната”: “Музыка заставляет меня забыть себя, мое истинное положение, она переносит меня в какое-то другое, не свое положение. Она, музыка, сразу, непосредственно переносит меня в то душевное

248

состояние, в котором находился тот, кто писал музыку”[9].

Искусство гармонизирует наши чувства, вносит определенный порядок в наши души. Нередко произведения искусства приводят человека в состояние блаженства, высших переживаний. И для этого не всегда необходимы Бетховен или Толстой. А нужно определенное эмоциональное созвучие внутреннему состоянию человека, согласование между ним и произведением искусства в классической или современной форме.

Состояние эйфории, блаженства (экстаза) — непременный элемент практически всех ИСС, хотя и не всегда. Сосредоточимся на ощущениях человека, испытывающего “высшие переживания”, блаженство. «Это ряд переживаний со все уменьшающейся экстраверсией заканчивается состояниями экстатического счастья, когда “Я” всецело захвачено чувством, когда в субъективном восприятии исчезает внешний мир, когда человек находится вне времени и вне пространства, он “вне себя” (точное название слова “экстаз”)»[10].

Состояние блаженства перед эпилептическим припадком описывает Ф. М. Достоевский в “Идиоте”. “Ощущение жизни, самосознания почти удесятерялось в эти мгновения, продолжавшиеся как молния. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом, все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное ясной гармонической радости и надежды, полное разума и окончательной причины”[11].

Еще совсем недавно, до середины 60-х годов, подобные состояния рассматривались только как патологические. Но с развитием психологической науки и антропологических исследований, большего внимания к внутреннему миру человека, влияния философских и религиозных учений Востока отношение к ним изменилось. Да, состояния, подобные описанным, могут

249

быть признаком патологии, психической дисфункции человека. Но всегда ли наличие их означает патологию, “чувство радости, не свойственное нормальному человеку”? На последний вопрос надо ответить отрицательно. Вопрос о норме и патологии должен решаться не абстрактно-догматически, а конкретно-ситуационно, так как нормальное поведение человека не есть неизменное качество, а функция от определенной конкретно-исторической, этнокультурно- и эколого-биологически обусловленной ситуации. В качестве отрицательных моментов экстатических состояний приводят то положение, что высшая психическая деятельность подавляется силой эмоционального возбуждения, сознание сужается до узкого круга представлений, связанных с эмоцией, последняя получает доминантный характер, восприятие внешнего мира выключается или искажается. Но что происходит потом? По А. А. Ухтомскому “центр, близкий в своем возбуждении к кульминации, от добавочного раздражения будет впадать в торможение”[12]. Другими словами, из активного состояния человек перейдет в пассивное, расслабленное. А как это часто необходимо человеку эпохи НТР и как много заболеваний происходит из-за поломки механизма перехода из активного в пассивное и наоборот: бессонница, депрессии и т. д. Согласно концепции А. А. Ухтомского, как раз доминанта есть важнейший принцип поведения и реагирования человека, в том числе и в эмоциональной сфере, которое определяется соединением этнокультурного опыта и наличной ситуации. Наш же мозг — “этот удивительный аппарат, представляющий собой множество переменных,

калейдоскопически сменяющихся органов предупредительного восприятия, предвкушения и проектирования среды. Процесс же смены органов достигается посредством образования доминанты и торможения прочего мозгового поля”[13].

Доминанта есть комплекс симптомов во всем организме — и в мышцах, и в секреторной работе, и в сосудистой деятельности. Это есть совокупность центров

250

с повышенной возбудимостью в разнообразных этажах головного и спинного мозга, а также в автономной системе. Воспоминание доминанты есть возобновление в организме всего комплекса явлений на всех уровнях. При таком понимании общефизиологического процесса становится ясен общий механизм, возможность, необходимость и основания переключения человека от одной формы деятельности к другой. Возбуждение одних центров есть торможение других. Перевозбуждение дает торможение доминанты. Собственно этот принцип положен в основу терапий аналитического типа, а именно пережить с избытком неприятный эпизод, имевший травматические последствия. Травматические ситуации прошлого — заторможенное психофизиологическое содержание предшествующих доминант, ушедших в подсознание, которые необходимо согласовать с настоящим. Содержание пережитых доминант не ограничивается лишь “отрицательным” содержанием. Переживаемые заново самые счастливые события в жизни человека дают ему возможность гармонизации в трудной и экстремальной ситуации. Таким образом, память о прошлом может помочь человеку решить наличную ситуацию действия. Еще один вариант использования доминанты — сформировать воображаемую доминанту с положительной эмоциональной окраской и сопережить ее. Все эти варианты есть основа психотерапии различного вида.

Итак, исходя из вышеизложенного, можно утверждать, что экстатические состояния блаженства, эйфории необходимо рассматривать не только как патологические. Они выполняют определенную роль в функционировании человека как члена общности и его организма. Одна из важнейших функций — релаксация — переход из активного, возбужденного состояния в пассивное. Важнейшую роль экстатические ритуалы играют в достижении оптимального соотношения уединенности и общения как важнейших потребностей человека. Потребность в уединенности

251

выражает избирательный контроль доступа к “Я”, т. е. открытость или закрытость для социальной и физической стимуляции. В традиционном обществе в этнокультурной традиции заключены способы балансировки “уединенность — общение”, т. е. регуляции отношения “я — другие”. Общество с максимальной открытостью компенсирует ее традициями, связанными с временной изоляцией. И наоборот, где есть максимизация уединенности, например в Сицилии, там это компенсируется раскрепощенным поведением на карнавалах. ИСС, рассмотренные как доминирование эмоции, также есть способ регуляции отношений “я — другие”, имеющий сложный двойственный характер[14]. С одной стороны, есть сужение круга представлений до одной эмоции, выраженной определенным комплексом ощущений, и торможение остального. С другой стороны, расширение границ “Я”, открытость к общению, чувству сплоченности с участниками ритуала, единению с природой. Некоторое сужение канала восприятия, видимо, увеличивает мощность, эффективность терапии или ритуала, а также дает отдых другим системам организма. Регуляция уединенности используется как основа такой специфической формы народной терапии, как “тихая терапия”. Человек полностью изолирован от воздействия других людей и природы, т. е. он лишен общения и другой сенсорной информации. Затем его поэтапно возвращают к природному и социальному

окружению. Таким способом добиваются преодоления рассогласований в отношении “я-другие”. Основной принцип здесь все тот же — отключение, отдых систем организма, ведущее в последующем к поэтапной их синхронизации.

Согласование действий людей друг с другом, достижение коммуникации, понимания, т. е. оптимально реализация отношений “я — другие”, есть основа функционирования людей этнокультурной общности. Важнейшим аспектом мне здесь представляется специфика осуществления этого процесса в обществе, обусловленная особенностями социального типа деятельности.

252

Она состоит в том, что, наряду с действиями с материальными предметами, объектами воздействия человека являются идеи, образы, понятия. Фундаментальным свойством человеческой деятельности является целеполагание, действие по схеме идеального образа, плана и его воплощение в духовной или материальной действительности. Такой способ действия предполагает вынесение вовне человека его индивидуальных результатов в объективированных формах: устной речи, в виде искусства, воплощение идей в материальной форме. Результаты труда в различных формах являются посредниками, можно сказать, медиаторами между людьми данной общности, между общностями. Но главное при таком способе деятельности, что опыт индивида не становится закованным внутри него, он становится достоянием других, социальным опытом. Именно на основе целеполагающего способа действия возможны понимание людьми друг друга, сохранение традиций, историческая преемственность. Лишь благодаря ему сохранилась культура давно уже исчезнувших цивилизаций. Именно предметные результаты духовной деятельности, существующие в достаточной степени независимо от индивида, обладают обратной силой воздействия на человека, на формирование его внутреннего “Я”. (Слово, воздействие искусства, систем массовой коммуникации и т. п.).

Человек, имея универсальную природу, не может реализовать все свои возможности, стремления и т. д. Способность независимого манипулирования образами в воображении, сопереживания в процессе восприятия искусства дает возможность компенсировать то, что он не может реализовать в действительности. Способность представлять себя другим, быть в роли другого есть основа ряда психотерапевтических приемов. В ИСС, в экстатических ритуалах также происходит расширение границ “Я”, человек на время становится другим, испытывает чувство перевоплощения. Потребность быть другим и способность удовлетворять

253

эту потребность формируется еще в детстве. Дети видят перед собой свое будущее состояние — взрослых. Они уже представляют себя другими, в своих играх осваивают будущий мир, преобразуют действительность в образной, идеальной форме. Эта способность остается и во взрослом состоянии, но чаще всего в виде ”угасшей”, заторможенной и забытой доминанты.

Все изменения, достижения человек проецирует вовне, а его “Я” остается относительно неизменным. Стабильная основа “Я” связана с автоматически регулируемыми внутриорганическими функциями организма, обеспечивающими целостность и взаимодействие с окружающей средой: газообмен, водообмен, внутренний обмен веществ и т. д. Эта система (автономная или периферическая нервная система) функционирует без участия сознания, и ее стабильность — залог жизнедеятельности человека.

Другая система управления в организме (ЦНС, уровень сознания), наоборот, подвержена изменениям, обучению и т. д. Она предполагает регулирование и со стороны

создания. Она делает возможным изменения “Я”. Взаимодействие этих двух систем управления, в данном случае выделенных функционально, является основой процессов, происходящих во время ИСС и сеансов психотерапии различного вида. Обратимся теперь к внутриорганическому уровню рассмотрения этих явлений.

В чем основа транса и его функция во внутриорганических процессах? По мнению современных ученых, например Б. Лекс, “ритуальный транс... происходит из манипуляций универсальными нейрофизиологическими структурами, содержащимися потенциально в поведении всех нормальных индивидов и функционирующими как гомеостатический механизм для индивидов и групп”[15].

Ряд зарубежных исследователей, в том числе Е. Чаппл, автор книги “Культура и биологический индивид”, утверждают, что дисфункции индивида, а

254

также разобщенность внутри группы имеют своей основой “эмоциональную асинхронию”[16]. Цель различного рода ИСС, в том числе ритуального транса — устранить ее. Е. Чаппл рассматривает музыкальные ритмы, будь то ритуальная музыка или современная, как синхронизаторы внутриорганических процессов. Что синхронизируется: биоволновая активность мозга, рассогласованность внутриорганических процессов самого различного уровня. В этом существенную роль играют музыкальные ритмы, близкие по частотным характеристикам альфа-ритму человеческого мозга (8—14 Гц), а также вспышки света на рок-концертах, который также является отличным синхронизатором биологических процессов. Такая стимуляция приводит к активации эпилептоидной тенденции, которая в скрытом состоянии присутствует у каждого человека и дает возможность войти в ИСС, вплоть до транса, вызываемого спазмом головного мозга. Назначение транса в этом случае состоит в выключении на время отдельных систем организма и перевода его из активного состояния в пассивное. Особенно хотелось бы подчеркнуть, что этот процесс касается не только мозга и ЦНС, но и синхронизации ритмов мускульной активности тела и других процессов внутри организма, осуществляющихся без участия нашего сознания, воли, автоматически, например газообмен, сердечная активность и т. д. Их надо отличать от неосознанных вытесненных, просто забытых влечений, воспоминаний, в латентном виде сохраняющихся в нашей памяти, в том числе в виде психофизиологических доминант.

Как уже было сказано, автоматизированные внутриорганические процессы управляются периферийной или автономной нервной системой (в дальнейшем тексте АНС). Для нашего анализа особенно важно существование двух подсистем в ней: симпатическая (СНС) и парасимпатическая (ПНС). Взаимодействие между ними определяет баланс между активностью и пассивностью в организме. Стимуляция ПНС ведет к

255

расслаблению, сну, а СНС — к активации организма. Таким образом, они выполняют важную роль в переходе человека из активного состояния в пассивное и, что не менее важно, из пассивного в активное. Эти системы находятся в состоянии динамического взаимодействия, т. е. стимуляция одной приводит в движение другую. А баланс между ними отражает индивидуальные эмоциональные характеристики человека. В 70-е годы среди американцев было выделено 5 типов такого баланса. Вопрос типологии — вопрос дальнейших кросскультурных исследований. Существование различных типов такого баланса могло бы объяснить: а) разнообразие способов вхождения в транс в различных культурах; б) почему некоторые люди не входят в транс при помощи техники, распространенной в их культуре?[17].

Подсистемы АНС имеют лишь относительную самостоятельность, поскольку они интегрированы с остальными системами организма и их стимуляция вызывает ответ в последних, в том числе приводит к соматическим изменениям. Например, учащение ритма дыхания, увеличение пульса под влиянием громкой музыки и вспышек света ведет к повышению тонуса мышц, активации выделения гормональных веществ и т. д. Поэтому точнее говорить об автономно-соматической системе и эрготропной и тропотропной функциональных подсистемах, обеспечивающих переход от энергозатратного к энергосберегающему поведению и наоборот.

Как же идет процесс гармонизации, "настройки" рассогласованных систем в организме? По мнению Е. Гелхорна, "настройка может быть достигнута прямой стимуляцией и симпатической, и парасимпатической систем, использованием препаратов, активизирующих или блокирующих одну или другую систему"[18]. Рассмотрим, как же идет этот процесс при стимуляции одной из систем.

Можно выделить три этапа этого процесса. Первый характеризуется тем, что при стимуляции того или

иного вида активность одной растет, в то время как другой — падает. При продолжении стимуляции активизированная система достигает порога раздражения и наступает парадоксальная инверсия (обратное состояние), и тот же стимул, который уменьшал активность противоположной системы, наоборот, увеличивает ее. Продолжение стимуляции ведет к разрядке, высвобождению напряжения, накопившегося в результате сверхстимуляции. Третья стадия есть согласование противоположных тенденций и характеристика таких нормальных физиологических состояний, как оргазм, сон в активной фазе, а также такого приобретенного поведения, как медитация (Йога, Дзен), различных экстатических состояний. В то же время ее можно применить для описания психосоматических расстройств и психозов.

Таким образом, стимуляция АНС ведет к разнообразным изменениям в организме, а в конечном счете и регулирует поведение человека. При этом воздействие на человека может оказываться на различном уровне: социальном (слово, символ), социально-психологическом (влияние скопления народа), внутриорганическом (химические препараты), физическом (непосредственная стимуляция звуком, светом и т. д.).

В ритуале, психотерапии индивидуальной и коллективной используется воздействие на человека в различных формах и чаще всего комплексно. Соответственно и изменения у него происходят на различных уровнях взаимодействия "я — другие". Как же происходит этот процесс, который ведет к манипуляции нейробиологическими структурами организма? В процессе воспоминания подавленных неприятных ощущений и выражения их в устной речи, а также в эмоционально окрашенном действии путем выразительных движений: жестов, поз, мимики — личность освобождается от них. Самый простой пример — выговориться на исповеди. Происходит вытеснение вовне заторможенных травмирующих переживаний, изображение себя в прошлом состоянии и согласование

"себя-другого" с настоящим "Я". Этот прием может применяться как в индивидуальной, так и групповой психотерапии. Совокупность различных приемов на основе воздействия на человека на различных уровнях применяется и в ритуалах, и в случае массовой психотерапии.

Рассмотренный способ состоит в воздействии от АНС к изменению состояния человека. Но в случае аутотерапии, медитации способ достижения ИСС обратный, от сознательного уровня к АНС. Как уже отмечалось выше, большинство внутриорганических

процессов осуществляются без участия нашего сознания. Но некоторые важнейшие процессы, регулируемые АНС, могут быть одновременно и предметом нашего сознательного контроля. Наиболее важным в этом отношении является дыхание. Мы можем произвольно менять частоту и ритм этого процесса. Поскольку одновременно дыхание регулируется и АНС, то мы можем образовать обратную связь с АНС, с нашим организмом. По мнению ряда ученых, различные способы дыхания — это непременное, но не всегда достаточное условие для вхождения в ИСС. То же самое можно сказать о движениях, позах, жестах человека, которые могут быть произвольными, а могут специально контролироваться. Соединение дыхания и специальных упражнений (дыхательная гимнастика) — вот основа многих систем терапии и ритуалов. Если к этому добавить воздействие словом и концентрацию внимания на тех или иных процессах, то это будут основные "кирпичики" и исходные принципы аутотерапии и некоторых форм коллективной терапии. Особую роль здесь играют "выразительные движения", позы, жесты и т. д., связанные с эмоциями, осуществляющие невербальную коммуникацию, играющую фундаментальное значение для человека. Современные исследования в рамках "этологии человека" показали существенную роль этого аспекта взаимодействия для осуществления коммуникации в целом, разрядки агрессивных импульсов в культурно приемлемой

258

форме. Многократное повторение поз, жестов, проговаривание словесных формул также способствует воздействию на внутриорганические процессы. Именно с этим связана строгая регламентация ритуалов в религии, комплекс упражнений в цигун, положение тела в половом акте, последовательность определенных движений в сеансе медитации.

Итак, и в случае ритуала и групповой терапии (а также аутотерапии) осуществляется регуляция внутри-органических структур, которые могут привести к соматическим изменениям, в том числе к изменениям биохимической активности организма.

Процессы, происходящие в организме, исследуются в современной науке на только с точки зрения функционально-физиологического протекания, Существенную роль здесь играют и биохимические нейрогуморальные формы регуляции. Активизировались исследования в связи с открытием в 1975 г. эндорфинов, веществ, содержащихся в нашем организме и действующих аналогично опиуму. В механизме и назначении этих внутриорганических веществ еще много неясного и неисследованного. Но уже сейчас можно достоверно утверждать, что они играют существенную роль в обезболивании, кардиорегуляции, эндокринной активности, а также в сложных системах, контролирующих движения, память, аффекты. В связи с исследованиями роли эндогенных опиатов хотелось бы отметить два обстоятельства. Первое: один из видов эндорфинов связан с гормоном, стимулирующим загар, и с реакциями на свет, т. е. фотореактивен. Вспомним вспышки света на рок-концертах. И второе: в связи с исследованием эффекта "плацебо" (обезболивание пустой таблеткой) было экспериментально подтверждено то, что "на физиологические процессы может влиять вера индивида"[19].

Открытие эндорфинов получило живейший отклик в психологической антропологии. В организационном плане это выразилось в проведении конференции "Шаманизм и эндорфины" в 1980 г. в Монреале, на

259

которой антропологи обсуждали эту сложную проблему вместе с нейрохимиками. С открытием эндорфинов был найден нейрохимический коррелят ряда процессов, происходящих с человеком во время ритуалов шаманистского типа и в ИСС в целом. Был сделан еще один шаг в познании процессов, позволяющих человеку активизировать свои

внутренние энергетические резервы. Р. Принс, один из организаторов конференции, в статье “Шаманы и эндорфины: гипотезы для синтеза” выдвинул предположение о существовании универсальной характеристики всех терапевтических ритуалов шаманистского типа. Она состоит в том, что человек, находящийся в условиях гиперстресса, в экстремальных условиях с течением времени неожиданно чувствует необычайное спокойствие и даже блаженство. Нередко в религиозном контексте такое изменение оценивается как вмешательство “всемогущего защитника”, “покровителя”, Бога. Это явление свойственно не только традиционному, но и современному обществу. По данным социологических исследований, в США и Англии до 30% опрошенных хотя бы раз в жизни испытывали подобные ощущения (переход от сверхстресса к блаженству), а 5% даже часто[20]. Очень близки к этому феномену ощущения бегуна на длинные дистанции в момент прихода “второго дыхания”. Р. Принс связывает все эти явления с критическим уровнем эндорфинов. Интересно при этом, что данная адаптивная система функционирует не только при жизненных кризисах, но и в условиях Ритуала, а также в гиперстрессовых ситуациях во сне. Канадский ученый полагает, что данное явление представляет собой психологический аналог гомеостатического физиологического механизма АНС, защищающий психологическую стабильность, положительный эмоциональный тонус[21].

Современный этап анализа роли ИСС, народной и современной терапии характеризуется явно выраженной тенденцией поиска универсальных, всеобщих черт этого явления. Основной путь в реализации интегративного

подхода — целостное рассмотрение человека в единстве онто- и филогенеза, функционирования как социального индивида, но с учетом реальных биологических оснований. Один из ярких примеров этой тенденции и стремления не замыкаться в рамках одной дисциплины представляет работа венгерских ученых Э. Фреска и С. Кюльсар “Роль социальных уз в модуляции физиологии ритуального транса”. Предмет их специального анализа — “социальная привязанность”. Образование привязанности, явления, аналогичного импринтингу у животных, тесных уз между матерью и ребенком в раннем возрасте есть основа социального взаимодействия в обществе и гарант нормального развития и психобиологического функционирования. Венгерские исследователи полагают, что терапевтические ритуалы есть “нейробиологически опосредованная сложная форма привязанности, результатом которой является глубокая психобиологическая синхрония между взрослыми”[22]. Достигается этот результат путем вхождения в ИСС и активации эндорфинов, которые есть форма консервации энергетических резервов организма. Далее, венгерские ученые привели аналогию между состоянием, которое следует после отмены наркотических препаратов, и симптомами, наблюдаемыми у ребенка, изолированного на время от матери. Как показывают многочисленные зарубежные исследования, у людей после отмены наркотических препаратов и у детей, изолированных от родителей, появляется дистресс лишения в очень близких формах. Аналогичная ситуация возникает не только в указанных выше случаях, а также в результате потери близких людей, разлуки, потери связи с этноконфессиональной группой, тоски по родным местам.

Э. Фреска и С. Кюльсар полагают, что эндорфины есть один из важнейших нейрохимических коррелятов социальной сплоченности, единства и т. д. Основная идея венгерских ученых — о взаимодействии социальной привязанности и эндорфинов, т. е. как чувство

общности активизирует эндорфины, так и, наоборот, эндорфины усиливают ощущение единства, сплоченности.

Они высказывают также предположение, что эндогенные опиаты играли существенную роль в антропогенезе, в котором была осуществлена интеграция трех кортикальных зон, которые в свою очередь есть место наибольшего сосредоточения рецепторов опиатов. Таким образом, сформировался нейробиологический механизм, составляющий органическую основу для социальных уз, социальной привязанности, функционирования социального типа жизнедеятельности. С одной стороны, он закреплял чувство общности, а с другой стороны, само наличие коллективных действий, формирующих социальную привязанность, оказывало обратное воздействие на внутриорганические структуры. В процессе становления человека и общества сложилась система ритуалов, способствующая укреплению социальных уз и тормозившая агрессивные устремления отдельных индивидов. Так на смену биологическим способам регуляции отношений пришли социальные. Феномен сознания, разум сделал возможной психобиологическую регуляцию как в общности, в группе, так и индивидуально.

Итак, во время ИСС и различных видов терапии в организме человека происходят сложнейшие процессы. Важнейшую роль в них играет особый класс веществ, в который входят эндорфины, нейротрансмиттеры или нейромедиаторы, являющиеся посредником многих процессов, происходящих в мозгу, передающих информацию, раздражение в нашем организме. Этот сигнал может быть усилен или ослаблен нейромодуляторами — веществами, действующими аналогично валиуму. Эту функцию могут также выполнять нейротрансмиттеры. Активизация эндорфинов в свою очередь приводит к изменениям в синтезе аденазинтрифосфорной кислоты (АТФ), являющейся энергетической базой организма человека. Эти изменения есть внутренний источник энергетического заряда, получаемого

участниками ритуала или коллективной психотерапии. Эффект усиливается при согласовании внутриорганических явлений с внешними экологическими условиями. Прежде всего это касается хронобиологических аспектов. В случае активизации эндорфинов наилучшее время — это ночь, а сезон — осень. Попутно заметим, что осень — это пик психиатрических заболеваний некоторых типов. А одна из гипотез, объясняющая некоторые типы психозов, состоит в том, что люди становятся жертвами интоксикации своих собственных эндогенных опиатов. В свете вышеприведенных рассуждений по-новому видится соотношение двух типов теорий, объясняющих психозы, органической и поведенческой.

Существенным представляется вывод ученых о психобиологической регуляции, “топ”-регуляции (от сознания к биологии) и соответственно существенной роли личности в этом процессе[23]. Не случайно поэтому фундаментальной проблемой в большинстве исследований, посвященных шаманизму, методам народной и современной терапии, является роль шамана, гуру, психотерапевта, сенсорного терапевта (экстрасенса) в групповых ритуалах. Какова же его роль? Он управляет состоянием участников церемонии при помощи ритмических звуков, пения, а также специфических движений, способствует вхождению в ИСС. Шаман или психотерапевт как бы получает заряд энергии от участников ритуала и отдает ее обратно, но придав ей определенную форму, структуру, направленность. Он выступает посредником, медиатором, связующим звеном в достижении синхронии, гармонии. Точно такую же роль выполняет рок-звезда на концерте или актер, пользующийся любовью у публики. Таким образом, он является посредником в осуществлении коммуникации между людьми. Эту же роль играет и Бог как посредник между людьми в ритуалах. Бог — это отчужденный, вынесенный вовне образ

человека. Вполне вероятно, что для осуществления коммуникации, гармонизации человеку необходимо

263

вынести вовне свою сущность в виде символов, слов, чтобы потом объединиться с ней через посредника, будь то Бог, символ или шаман как посланник Бога, или рок-звезда как объект поклонения. Такой способ коммуникации, видимо, связан со спецификой социального типа жизнедеятельности, формируемой в детстве и оставляющей следы на всю жизнь. Специфика опосредованной деятельности человека проявляется здесь следующим образом: чтобы найти себя, человек вынужден объективировать себя вовне в различных формах, а затем стремиться опять соединиться с бытием, выброшенным в мир, и обрести целостность. Эта способность человека проявляется индивидуально в условиях сенсорной депривации: в космосе, в пещере, в полярных исследованиях — в виде эйдетизма — проектирования вовне ярких образов, представлений, целостных картинок.

Исследование А. Маслоу высших переживаний, мистических, экстатических состояний привело к мысли о создании трансперсональной психологии, глобальный вопрос которой — рассмотрение этих явлений за пределами отдельного индивида в космическом масштабе. Результаты дальнейшей разработки этой идеи последователями А. Маслоу получили отражение на страницах журнала "Трансперсональная психология". Трансперсональная психология предполагает определенную форму психотерапии "трансперсональное переживание", смысл которой состоит в новом рождении "Я". Важным моментом ее является ощущение переживания сверхличностного чувства космического единства, космоса как непрерывной целостности. Благодаря тому, что президент Международной ассоциации трансперсональной психологии С. Гроф приезжал в СССР, в нашей стране были проведены пробные сеансы "трансперсональной медитации", или погружений в высшие состояния сознания. Один из участников этих сеансов журналист А. М. Дмитрук так описывает свои ощущения: "Я начал быстро дышать... Казалось, что звуковые вибрации пронизывают все тело.

264

И вдруг почувствовал, что музыка вызывает во мне ответные вибрации. Сначала они появились в пальцах рук и ног. От них к центру тела словно струилась энергия. Когда она достигла головы, в сознании стали появляться яркие образы. Я увидел себя со стороны"[24]. В дальнейшем участвующие в ТМ испытывают различные перевоплощения: мужчины, например, ощущают роды, испытывают необычайные чувства, отправляются в путешествия и т. д.

Для нашего анализа особенно важна одна деталь, а именно то, что А. М. Дмитрук увидел себя со стороны. Интересно, что столь экзотическое явление не так уж редко и некоторое время было предметом исследований ученых. Оно получило название "внетелесное переживание" (в дальнейшем ОВЕ) и встречается "в современной культуре и традиционной, среди молодых и пожилых, верующих и атеистов"[25]. Ряд ученых смогли вызывать это ИСС и контролировать его. ОВЕ характеризуется также и тем, что человек в этом состоянии совершает мистические путешествия, одним из непременных компонентов которых является прохождение туннеля и полеты над землей, а также совершенно неожиданные перевоплощения. Для нашего изложения интересно то, что ОВЕ — очень часто составной компонент "трансперсональной терапии", а также неотъемлемая часть ощущений, испытываемых шаманом во время камлания. В данной статье шаман или аналогичная ему фигура рассматривались лишь с точки зрения проведения ими ритуалов, оказывающих терапевтическое воздействие на участников. Но исчерпываются ли способности шамана лишь умением провести сеанс групповой терапии? Или поставим

вопрос по-другому: какими качествами обладает человек, проводящий ритуал? В интереснейшей книге советского этнографа В. Н. Басилова “Избранники духов” (1984) показан широкий диапазон умений шамана, когда он находится в экстатическом состоянии. Во время камлания шаман демонстрирует совершенное умение владеть своим телом, необычайную

265

физическую силу, нечувствительность к высоким температурам (хождение по раскаленным камням) и низким — до —50°С. Кроме этого, у него наблюдается необычайная обостренность чувств, позволяющая ему без помощи зрения чувствовать преграду, ориентироваться в пространстве.

Более редко исследователи свидетельствовали о сверхчувствительности шамана, которая позволяла ему найти потерявшихся в тундре людей и животных[26]. Многие способности шамана основаны на том, что он умеет “силой воли”, “самовнушением” регулировать процессы, происходящие в нашем организме автоматически, например терморегуляция. Но в случае с шаманом или с другими людьми, демонстрирующими необычайные способности в силе и умении владеть своим телом (мастера цигун), остается вопрос, откуда берется энергия для осуществления этих процессов. Все же для поддержания нормальной терморегуляции при —50°С почти без одежды необходимы огромные энергетические затраты организма. Возможны различные гипотетические объяснения. Но основное направление — рассмотрение внутриорганических процессов в единстве с внешними, глобально-экологическими. Из внутренних процессов необходимо выделить активацию энергетических резервов эндорфинов. Но все же, видимо, основной путь объяснения — это влияние слабых физических взаимодействий, которые могут резко усиливаться в ИСС. По принципу Доминанты в результате синхронизации может проявляться явление, аналогичное резонансу. Кроме того, во время ИСС меняется электропроводимость поверхности тела человека. А так как нередко в ИСС в организме человека наблюдается парадоксальная ситуация: одновременно присутствуют процессы активации и расслабления, возбуждения и торможения, то можно описать этот процесс как поляризацию и конденсацию энергии, ведущую к разрядке — освобождению заряда в конце ритуала. Вполне возможно, что в ИСС человек получает энергию из окружающего пространства

266

инверсионным путем, т. е. собирает энергию рассеянную в результате энтропийных процессов. Таким образом проявляется антиэнтропийная тенденция человека и человечества?!

Идея о включенности человека в космические процессы владеет умами человечества уже многие столетия. Наиболее последовательно ее проводил советский ученый А. Л. Чижевский, создатель гелиобиологии. Он пишет, что “новая точка зрения открывает новую главу в учении о микробах как электрических резонаторах. Эта точка зрения должна быть распространена на живые клетки вообще”[27]. Очень интересно было бы провести изучение физического воздействия шамана, а также человека в экстатическом состоянии во всем спектре ИСС. Физические исследования данных феноменов очень редки и фрагментарны. В качестве примера можно привести гипотезу члена-корреспондента АН БССР А. И. Вейника о хрональном поле. В подтверждение ее белорусский ученый приводит пример замедления течения времени у спящего человека, на которое реагируют приборы времени: кварцевый микрорезонатор 50 млн/сек показывает уменьшение частоты на несколько тысяч в секунду.

Предметом же теоретических построений человек как объект и субъект физических воздействий стал в работах блестящего австрийского физика Э. Шредингера (нобелевский лауреат в 35 лет). Пользуясь математическим аппаратом в терминах квантовой механики, он предпринял попытку описать происходящие с человеком в ИСС явления, понять их глобально-космический смысл.

Интересное предположение выдвинул в 1989 г. советский ученый академик В. Казначеев. Он предположил, что жизнь наряду с белковой имеет и биоволновую основу. Здесь мы видим, что живые существа представляют собой единство корпускул, частиц и волн, прерывности и непрерывности, границ и неограниченности, биохимического субстрата и электрического импульса.

267

Итак, в настоящей главе были рассмотрены разнообразные явления и процессы, происходящие с человеком в состоянии транса, экстаза, различного рода высших переживаний. При всем разнообразии в них можно обнаружить много общего. Для обобщения, целостного взгляда, подхода к ИСС и различным формам психотерапии я предлагаю интегративную концепцию “психобиологической синхронизации” — теорию, в рамках которой возможно объяснение, а также практическое построение системы воздействий на человека, происходящих в ИСС и психотерапии. В процессе формирования человека в онтогенезе, а также его функционирования происходит накопление асинхронных тенденций, нарушается гомеостатическое регулирование. Эту дисгармонию необходимо преодолевать. Психобиологическая синхронизация предполагает воздействие на самых различных иерархических уровнях человека: 1) социальном и социально-психологическом; 2) индивидуально-психологическом; 3) функционально-физиологическом; 4) биохимическом; 5) физическом.

Очень часто воздействие осуществляется в комплексной форме. При этом предполагается, что воздействия, оказываемые на верхних иерархических уровнях, затрагивают и низшие, вплоть до клеточно-молекулярного уровня. Схема воздействия может быть различной: от АНС к сознанию и, наоборот, от сознания к АНС. Общий смысл воздействия — синхронизация ритмов отдыха, переход от пассивного состояния к активному. Общий путь — вхождение в ИСС. Он может осуществляться различными способами и приемами. Физической стимуляцией, звуком, светом, цветом, движением и комплексом жестов, поз, упражнений, а также регуляцией дыхания, концентрацией внимания — словом, тренировкой воображения. Такой путь терапии не исключает воздействия изолированно на биохимическом и физическом уровне. Имеется в виду использование медицинских препаратов, корректирующих, катализирующих и синхронизирующих

268

внутриорганические процессы. Кроме того, существенное значение может иметь выбор пищи, который оказывает значительное влияние на мобилизацию эндогенных опиатов и в то же время является источником экзогенных опиатов или так называемых экзорфинов (казаморфин, морфоцетин, глиадин).

Безусловно, что до практического применения исследований ИСС еще предстоит длительный путь разработок. Но уже сейчас можно с уверенностью утверждать, что большинство систем психотерапии и терапевтических ритуалов содержат следующие основные принципы:

1. Синхронизация, гармонизация.

2. Парадоксальная инверсия, ведущая к соединению, сосуществованию противоположных процессов, часто в форме ИСС.

3. Присутствуют процессы перехода от активного состояния к расслабленному и обратно.

4. В той или иной форме наблюдается явление “вынесения вовне”.

5. Сознательно или неосознанно достигается концентрация внимания.

Психобиологическая синхронизация как понятие и общая концепция может использоваться как методология дальнейшего исследования, описанного в данной главе, а также как способ перехода к практике. Пока же можно лишь указать сферы применения ИСС: 1) улучшение коммуникации, общения людей друг с другом; 2) разнообразные формы психотерапии; 3) основа терапии; 4) вид обучения на основе достижения “высших переживаний” (А. Маслоу).

Перекликается с проблемами, рассмотренными в данной статье, метод лечения церебрального паралича, разработанный В. Н. Васильевым. Суть метода биокоррекции — ликвидировать нарушение в “симпатико-адреналиновой” системе, а именно нарушение синтеза дофамина в организме. В функциональном плане это выражается в разрегуляции, десинхронизации АНС и ЦНС. И адреналин и дофамин из того же

269

класса биологически активных веществ, что и эндорфины (нейротрансмиттеры или нейромедиаторы). Метод В. Н. Васильева — ключ к целому спектру неизлечимых ранее заболеваний: церебрального паралича, рассеянного склероза, миопатии.

Подчинен основным выделенным чертам и психологический тренинг (релаксации, визуализация, самовнушение, ритм). И даже система упражнений, продемонстрированная Дж. Фондой по советскому телевидению (расслабление — активизация, концентрация внимания — расслабление, соответствующие движения).

В заключение хотелось бы сказать, что интегральное понятие “психобиологическая синхронизация” и концепция, связанная с ним, нуждаются в теоретической разработке и практической апробации. Различные размышления, факты, гипотезы, представленные в данной главе, и первая попытка свести их воедино есть исходный пункт, первый шаг в познании человека с этой точки зрения.

Что нужно для разработки этой темы? Желание и интерес со стороны ученых самых различных специальностей: биологов и биохимиков, нейроэндокринологов и антропологов, физиков и психологов. Нужны здесь не бесконечные разговоры о Человеке, а реальные конкретные разработки ради людей. А для этого необходимо общение, коммуникация различных ученых с их многообразием точек зрения и дальнейшее их согласие, синхронизация с целью познания Фундаментальных проблем человека в единстве его генезиса, функционирования и воспроизводства.

Впервые опубликовано в книге: Белик А. А. Психологическая антропология. М., 1993. С. 117—142. Не полностью опубликовано в журнале “Твое здоровье”. 1991. № 2, 3.

270

Примечания

[1] *Эйбл-Эйбесфельдт И.* Общественное пространство и его социальная роль // Культуры. 1983. № 1. С. 119—120.

[2] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. II. М., 1956. С. 116.

[3] Советская культура. 1990. 11 окт.

[4] *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959. С. 34.

[5] *Bourguignon E.* Psychological anthropology. N. Y., 1979. P. 236; см. также: *Idem.* World distribution and possession stales // Trance and possession / Ed. R. Prince. Montreal, 1968; *Idem.* Dreams and altered states of consciousness in anthropological research // Psychological anthropology / Ed. F. L. K. Hsu. Cambridge (Mass). 1972; *Bourguignon E.,*

Evaci T. L. Altered states of consciousness within a general evolutionary perspective: A holocultural analysis // Behaviour Science Research. 1977. Vol. 12. P. 197—216.

[6] *Лебедев В. И.* Личность в экстремальных условиях. М., 1989. С. 34.

[7] *Maslow A. H.* Motivation and personality. N. Y., 1987. P. 137.

[8] Ibid. P. 163.

[9] *Толстой Л. Н.* Собрание сочинений. Т. 12. М., 1953. С. 61.

[10] *Дерябин В. С.* Психология личности и высшая нервная деятельность. Л., 1980. С. 170.

[11] *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений. Т. 6. М., 1957. С. 256.

[12] *Ухтомский А. А.* Избранные произведения. Л., 1978. С. 106.

[13] Там же. С. 14—15.

[14] *Altman I.* Privacy as an interpersonal boundary process // Human ethnology / Ed. M. von Cranach et al. Cembridge, 1979. P. 102—106.

[15] *Lex B.* Neurobiology of ritual trance // The spectrum of ritual / Ed. E. G. d'Aquile. N. Y., 1979. P. 118.

[16] *Chappie E.* Culture and biological men N. Y., 1973. P. 138.

[17] *Lex B.* Neurobiology of ritual trance... P. 133.

[18] Cit.: *Lex B.* Neurobiology of rituak trance... P. 136.

[19] *Philipson O. T.* Endorphins // The Oxford companion to the Mind / Ed. R. L. Gregory. Oxford, 1987. P. 222.

[20] *Prince R.* Shamans and endorphins: Hypotheses for a synthesis // Ethos. 1982. Vol. 10. № 4. P. 419.

[21] Ibid. P. 420.

[22] *Freska E., Kulcsar Z.* Social bonding in the modulation of the physiology of ritual trance // Ethos. 1989. Vol. 17. № 1. P. 71.

[23] *Rossi E. L.* The psychobiology of mind-body healing. N. Y., 1988.

[24] *Дмитрук А. М.* Мифы внутри нас. М., 1990. С. 5.

[25] *Blackmore S. J.* Out-of-body experience. The Oxford companion to the mind. 1987. P. 571—582.

[26] *Басилов В. Н.* Избранники духов. М., 1984. С. 154—158.

[27] *Чижевский А. Л.* Структурный анализ движущейся крови. М., 1959. С. 23.

Контрольные вопросы

1. Какие феномены в современном и традиционном обществах можно отнести к “измененным состояниям сознания”?
2. Укажите основные характеристики измененных состояний сознания (далее ИСС).
3. Каковы функции ИСС.
4. Кто ИСС дал наиболее содержательное описание в XIX в. в художественной форме?
5. Определите понятие “доминанта”.
6. Какие особенности человеческого способа деятельности связаны с ИСС?
7. Каково значение понятия “синхронизация” для понимания ИСС?
8. В чем смысл двух подсистем автономной нервной системы?
9. Какая характеристика универсальна для ритуалов шаманистского типа?
10. Охарактеризуйте понятие “социальная привязанность”.
11. Что такое топ-регуляция?
12. Какую роль, по вашему мнению, играет цвет в ИСС?
13. Назовите уровни психобиологической синхронизации.
14. Укажите сферы применения ИСС.

Темы письменных работ

1. Групповая терапия и религиозные ритуалы: общее и особенное.
2. Формы народной психотерапии.
3. ИСС и современная массовая культура.
4. Психобиология культуры — новое направление исследований конца XX в. Основные направления развития и методы исследования.

5. Проблема коммуникации и ИСС.
6. Роль ИСС в исторических культурах (античная Греция и средневековье).
7. ИСС и религия (суфизм, дзен-буддизм...).
8. Экстатические состояния в постиндустриальной культуре.

272

273

ЧАСТЬ III

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

274

275

Этнос, религия, личность К постановке вопроса

Взаимодействие этнического и конфессионального факторов во многом определяет специфичность того или иного народа, особенность его культуры как в историческом аспекте, так и в современную эпоху. Историческое развитие человечества и современная эпоха дают разнообразные формы взаимовлияния этноса и религии. В одних случаях — это деление этноса по конфессиональному признаку (как, например, в Северной Ирландии на католиков и протестантов), в других — доминирование религиозных признаков вплоть до образования этноконфессиональной общности (меннониты). Возможно также конфликтное противостояние ряда народов друг другу по конфессиональному признаку (Индия — Пакистан).

Соотношение этноса и религии было различным. На первых этапах культурной истории человечества можно говорить о синкретичности, нерасчлененности этнического и религиозного. На более позднем этапе моноэтнических (или этногенетических) религий целесообразно рассматривать взаимодействие этих двух феноменов в качестве органического, взаимодополняющего процесса, в котором содержательная сторона религии имеет этническую окраску. И наконец, на этапе господства мировых (надэтнических) религий необходимо отметить метакультурную, интегративную функцию религии по отношению к этносу. Мировые религии относительно безразличны к этносу, хотя последний стремится дать каждой надэтнической религии национально-особенное содержание.

Несмотря на тесное взаимодействие этноса и религии, между ними есть ряд различий, позволяющих выделить

276

религию в качестве самостоятельной силы действующей в историко-культурном процессе. Например, религию, ввиду ее идеологического характера необходимо проповедовать, в то время как этническое проповедовать нельзя. У этноса есть единство языка, о религиях сказать этого нельзя. Кроме этого, этнос на протяжении своей истории может менять религиозную ориентацию[1].

На сегодняшний день мы можем наблюдать богатое многообразие взаимоотношения этнического и конфессионального в самых различных аспектах, осуществляемое в этнокультурных общностях самого различного уровня развития (от современных постиндустриальных обществ до традиционных бесписьменных культур, затерянных в сельве Амазонки или живущих на африканских просторах).

В данной статье хотелось бы рассмотреть эмоционально-личностный аспект взаимодействия этноса и религии (точнее, по возможности очертить контуры данной проблемы), присутствующий, но не всегда выступающий явно во всех типах взаимовлияний двух указанных культурных явлений. В другом виде данная проблема может быть сформулирована как взаимоотношение конфессионального и этнопсихологического аспектов функционирования той или иной этнокультурной общности. Основное внимание в настоящем изложении уделяется влиянию религии на этнокультурные стереотипы поведения людей.

Предварительно рассмотрим сформулированный вопрос в общем виде, т. е. попытаемся вычленить точки соприкосновения и влияния религии и этнокультурных стереотипов поведения. Несмотря на разнообразные подходы к определению религии, существующие в современном религиоведении, все же доминирует точка зрения о наличии тройственной структуры последней, и большинство из них выделяют примерно одни и те же функции религии в культуре. И. М. Спиро, рассматривающий религию как институализированное культурно обусловленное взаимодействие

277

с определенным типом сверхъестественного существа, и К. Гирц, понимающий религию как систему символов или идей, и Э. Фромм, полагающий, что религия есть любая система верований, идей и действий, разделяемая группой и дающая индивиду идейную направленность и объект поклонения, — все они выделяют три уровня структуры религии. Это религиозные организации, комплекс верований и представлений, к которому у человека эмоциональное отношение, и, наконец, ритуал, поведенческая сторона религии. Именно на двух последних структурных уровнях осуществляется воздействие религии на личностные характеристики людей. Комплекс идей и верований включает в себя нормы и особенности стереотипов поведения, способствует формированию эмоционально-чувственных состояний любви, ненависти, страха, мужественности-бесстрашия и др. В ритуалах очень часто закрепляются и отбираются определенные психологические черты личности и достигается сплоченность общности, преодолевается чувство неуверенности, снимается эмоциональная напряженность и др. Именно два этих структурных уровня религии во взаимодействии с этнокультурными механизмами воспроизводства общности обеспечивают осуществление важнейших функций религии — нормативно-регулятивной и компенсаторно-психотерапевтической. В процессе выполнения этих функций происходит воздействие религий на этнопсихологию личности в условиях различных культур. Кроме этого, религия играет активную роль в формировании личностных ориентации ребенка в процессе его социализации в детстве.

Для анализа воздействия религии и этнокультурных стереотипов поведения рассмотрим (в краткой форме) существующие в науке различные подходы к изучению этого вопроса.

Одним из первых анализировал роль религии в этнопсихологическом своеобразии культур немецкий философ Г. В. Ф. Гегель. Рассматривая своеобразие

278

культурной психологии различных рас, которые определяются им в качестве неких метакультурных образований, Гегель в "Энциклопедии философских наук" (том "Субъективный дух", раздел "Антропология") касается и вопроса воздействия религии (точнее, различного понимания понятия "Бог") на национальный или культурно обусловленный характер. По его мнению, то или иное понимание содержания понятия "Бог" влияет на уровень индивидуальной свободы в культуре и существования личностного начала.

У монголов, индусов религия уже содержит представление о всеобщем, которое почитается как Бог. Согласно Гегелю, в том числе и ввиду этого обстоятельства, "в азиатской расе дух уже начинает просыпаться, отделять себя от природы"[2]. Но поскольку Дух (в виде Бога) еще не оторван полностью от природы и не имеет самостоятельного значения, то это влияет на деструктивный характер личности данной культуры (имеются в виду прежде всего монголы), не созидающий, а лишь осуществляющий "беспокойную деятельность, ни к какому прочному результату не приводящую подвижность"[3].

Наиболее развитой расой-метакультурой Гегель считал кавказскую в двух ее основных составляющих: европейскую и переднеазиатскую. Уровень развития "национального духа" данных метакультур он во многом связывал с воздействием религий, распространенных в Европе и Передней Азии, — христианства и ислама.

В исламе, по мнению Гегеля, "Бог больше не рассматривается, как у обитателей Дальней Азии, в качестве существующего непосредственно-чувственным образом, но понимается как единая бесконечная мощь, возвышаясь над многообразием мира". Гегель называет ислам религией возвышенного и полагает, что с ней "находится в полном созвучии характер обитателей Передней Азии, особенно арабов. Этот народ в своем порыве к единому богу равнодушен ко всему конечному, ко всякому бедствию, щедро жертвует

279

своей жизнью и своими материальными благами, его храбрость и благотворительность заслуживают нашего внимания..."[4].

Особенность понимания Бога в христианстве (в нем представлена противоположность всеобщего и особенного, мысли и наличного бытия, духа и конкретного человека) предопределяет и основной принцип европейского духа, которым является "разум, достигший своего самосознания". Европейский дух противопоставляет себе мир, в нем присутствует бесконечное стремление к знаниям и в то же время он подчиняет внешний мир своим целям с такой энергией, которая обеспечивает ему господство над этим миром. Со специфическим пониманием Бога в христианстве Гегель связывает такую черту европейских народов, "как уверенность в наличии субъективного мира" у человека, развитие у него личностного начала.

Рассмотренные выше положения Гегель высказал в самом начале XIX в. Во второй половине XIX в. и в начале XX в., несмотря на бурное развитие "психологии народа" и живейший интерес к исследованиям "народного духа", очень мало внимания уделялось проблеме влияния религии на этнокультурные стереотипы поведения. И М. Лацарус, и Х. Штейнталь, и Г. Лебон осознавали значение данного вопроса, но все же не выделяли его

в предмет специального рассмотрения, как это было у Гегеля. В. Вундт анализировал религию и мифологию лишь как один из составляющих элементов психологии народов. Такое положение в науке сложилось, видимо, еще и по той причине, что в XIX в. начала бурно развиваться новая дисциплина — “психология религии”, где стереотипы поведения анализировались во внекультурных формах (по крайней мере первое время).

Счастливое исключение в этом плане составляет работа американского ученого У. Джеймса “Многообразие религиозного опыта” (1910). В ней автор анализирует особенности религиозного переживания личности в условиях различных исторических эпох и

280

культур. Одним из центральных понятий у него являются “мистические состояния”, которые он исследует в различных обществах, показывая при этом ведущую роль религий в функционировании данного культурного феномена. Имеются в виду суфизм в исламе, практика медитации в буддизме и т. п. Джеймс показывает существенное значение “мистических состояний” для формирования качества личности. Он подчеркивает эмоциональный аспект развития человека, противопоставляя такой подход рационалистической модели человека, доминирующей в то время в науке. Большое внимание он уделяет влиянию политических религий на сознание человека.

В первых работах антропологов психологического направления в культурной антропологии США (“культура-и-личность”) Р. Бенедикт, М. Мид, К. Дюбуа и других не исследовалось значение конфессионального фактора в формировании личности различных культур.

Существенно меняется положение вещей в исследовании данного вопроса с разработкой темы “национального характера”. В известной монографии Р. Бенедикт “Хризантема и меч” (1947) значительное место уделено воздействию ценностных ориентаций, содержащихся в синтоизме, на этнопсихологический портрет японцев. В работе Дж. Рикмана и Г. Горера “Народы Великороссии” достаточное место уделено роли православия в формировании русского национального характера.

Проблема воздействия конфессионального фактора на изменения, произошедшие в “социальном характере” народов Европы со времен эпохи Реформации, — центральный предмет изучения в ряде работ Э. Фромма. Уже в первой своей известной книге “Бегство от свободы” он проанализировал изменения в стереотипах поведения людей с наступлением эпохи протестантизма. Значительное место изучению влияния психологии религии того или иного типа на личностные особенности человека той или иной культуры отведено

281

в работах Э. Фромма “Психоанализ и религия” и “Иметь или быть”. Важнейшими аспектами исследований этого автора является анализ переживаний “греха” и “вины”, содержание человеческого “Я” в соответствии с гуманистической или авторитарной направленностью религии и активной или пассивной направленностью личности в связи с доминированием тех или иных психологических черт в культуре, которые, в свою очередь, предопределяются формами религиозных верований[5].

Исследования Э. Фромма обладают богатым эвристическим потенциалом для раскрытия вопроса соотношения религии и эмоционально-психологического аспекта функционирования личности в различных этнокультурных общностях. В какой-то степени данное утверждение справедливо и для работ М. Вебера, в которых он связывал многие изменения, происшедшие в европейских странах, в том числе и на личностном уровне, с “духом протестантизма”.

Другим важным направлением в изучении влияния конфессионального фактора на психологию личности в условиях различных культур было исследование воздействия различных ритуалов, в том числе с экстатической составляющей, на отбор психологических черт индивидов. Основной объект данных исследований — традиционные общества. Наиболее известным является проект Э. Бургиньон, осуществленный под эгидой Национального института душевного здоровья США в 1963—1968 гг. Итогом его стала книга "Религия, измененные состояния сознания и социальные изменения" (1973). Дальнейшую разработку данная тема получила в монографии Э. Бургиньон "Психологическая антропология" (1979). Основные положения исследований автора состоят в следующем. В культурах различного уровня развития существуют разнообразные ритуалы, содержание которых способствует формированию определенных черт личности. Воздействие ритуалов подкрепляется запретами на определенный тип пищи и разрешением (запрещением) употреблять наркотические

282

вещества с ритуальной целью. Кроме этого, большинство ритуалов в традиционном обществе сопровождается экстатическими состояниями личности, неотъемлемая черта которых — повышенная внушаемость участников данных обрядов.

Два основных типа экстатических состояний — транс (в первую очередь для мужчин) и одержимый транс (для женщин) — обеспечивают отбор психологических черт. Для мужчин — это уверенность в своих силах, бесстрашие и тому подобные черты, для женщин — уступчивость, умение жить сообща, подчиненность и т. п. Закреплению определенных стереотипов поведения (ролей в культуре) способствует деятельно-психологическое содержание выделенных двух типов транса. В трансе предполагается взаимодействие его участников в воображении с другими личностями или силами. Транс сводится в основном к видениям, содержание которых состоит в активных действиях, подчеркивающих развитие личностного "Я". В одержимом трансе наблюдается отсутствие личностного "Я" и выполнение роли, предписанной комплексом мифологических верований. Если транс — это переживание, то одержимый транс — представление и перевоплощение. Участник последнего деперсонализируется, становится другим. Его тело используется как посредник между духами и другими людьми, участвующими в ритуале. В итоге получается, что физически активный участник одержимого транса, как правило женщина, психологически пассивен, а физически пассивный мужчина в своих видениях психологически активен[6].

Особую роль в исследовании взаимодействия религии и психологии личности различных культур играет изучение проблемы этничности рядом антропологов психологической ориентации. Имеется в виду группа ученых, выпустивших сборник "Этническая идентичность" (1975, 1982). Идейный вдохновитель, редактор и автор центральной статьи "Этнический плюрализм: конфликт и приспособление" Дж. Де Вос в теоретической конструкции связал воедино этничность и религию.

283

Основная его идея — показать, как индивид, его "Я" включены в культуру и одновременно в социально-иерархическую структуру современного общества. Понятие этничности как отождествления себя с определенной культурной традицией Де Вос дополнил понятием этнической группы, в которой, собственно говоря, реально и сохраняется этнокультурное своеобразие. Этническая группа — общность людей, разделяющая комплекс традиций, не распространенных среди других людей, с которыми они взаимодействуют. В традиции включаются народные религиозные верования и обряды, язык, чувство исторической преемственности. Ведущим признаком этничности в узком смысле этого слова Дж. Де Вос

считает “чувство преемственности, непрерывной связи с прошлым, чувство, составляющее существенную часть самоопределения индивида”. При этом важное значение он придает эмоциональной окрашенности чувства принадлежности к культуре и поискам индивидом смысла существования. Содержание “Я” приобретает смысл при отождествлении (идентификации) индивида с определенным образом действий, представления о прошлом, моделей будущего. Идентификация “Я” может быть направлена на будущее, настоящее, прошлое. Ориентация на настоящее состоит в том, что человек является гражданином какой-либо этнополитической общности, при этом он имеет определенный экономический и профессиональный статус. Ориентация “Я” на будущее состоит в том, что индивид имеет в светской или религиозной форме представление о желаемом будущем. И наконец, ориентация на прошлое является одной из форм этнической (культурной) идентификации[7].

Вообще, исследование традиционных ориентации в современном индустриальном обществе — существенная черта работ антропологов 70—80-х годов. Это было связано с возрождением этнических движений в США и формированием теоретической культурно-плюралистической модели развития взамен концепции

284

“плавильного тигля”, предполагающей переплавку всех культур в некую одномерную сущность. В связи с этим представляет интерес движение “Новая этничность”, возникшее на рубеже 80-х годов. В нем объединены поляки, итальянцы (католики) и греки, словаки (православные). Лидер этого движения М. Новак, словак, в теоретической разработке идейной платформы “Новой этничности” делает упор на эмоционально-экзистенциальном содержании личности и подразделяет всех людей на искусственных (atomic) и естественных — этник (nethwork). Он считает, что человек достигает осмысленного существования лишь при наличии этнорелигиозных форм идентификации.

Еще одним аспектом анализа взаимовлияния религии и этнокультурных моделей поведения является изучение воздействия народной (folk) религии и господствующей конфессиональной ориентации на национально-особенное “Я”. Другими словами, акцентируется внимание на значении традиционно-этнического уровня религии и личности специфичного для данной культуры.

Какие же изменения в ценностных ориентациях личности произошли в постиндустриальном обществе 80—90-х годов? С одной стороны, необходимо отметить усилившийся интерес к историческим корням, повышение роли традиционализма. Последний приобрел, к сожалению, экстремистски-политическую направленность в некоторых странах исламского мира. С другой — распространение в США и странах Западной Европы религиозных верований и культов “буддистской” ориентации, а также всевозможных практик психотерапевтического типа, направленных на совершенствование внутреннего мира личности. Таким образом, можно утверждать, что с распространением новых религий “восточной ориентации” происходит все более “интровертное” развитие личности в индустриальном обществе. В 80—90-е годы в последних наблюдается явное смещение акцентов от прагматически-рационалистической

285

модели поведения к личностно-созерцательной, направленной на внутренний духовный рост. (Аналогичные явления присутствуют и в России 90-х.)[8]

В заключение хотелось бы выделить еще один аспект современной культуры, тесно связанный с рассматриваемой проблемой. Это направление “фэнтази”, очень популярное в литературе и кинематографе 70—90-х годов. Особенно это касается той его части, которая так или иначе основана на древних легендах и религиозных верованиях эпохи

моноэтнических религий. Основная идея этого направления в искусстве — борьба доброго, светлого личностного начала с силами зла. Наиболее известные произведения этого плана “Звездные войны” и сериал “Горец”. Интересно, что в содержательном плане этот культурный феномен имеет своего предшественника в виде зороастризма. Ведь существенная особенность этой религии состоит в ярко выраженной концепции личностного “Я”, чьи решения и предпочтения воздействуют на исход мировой драмы, где сражаются силы добра и зла[9]. Видимо, поэтому фильм “Горец” сопровождается песней Ф. Меркури, зороастрийца по вероисповеданию.

Основной конфликт — противостояние современной эпохи (индустриализм — традиционализм). Совершенно не случайно С. Хантингтон, автор одной из наиболее известных глобальных культурологических концепций, выделяет важнейший культурный разлом между евроатлантизмом и конфуцианско-исламской цивилизацией. Таким образом, критерием для выделения культур-цивилизаций у него служит конфессиональный признак. Это обстоятельство также подчеркивает важность исследования проблемы соотношения этнического, религиозного и личностного начал в жизнедеятельности этнокультурных общностей.

Подводя окончательный итог анализу данного вопроса, хотелось бы отметить необходимость его дальнейшего исследования, по крайней мере, в трех аспектах:

286

1) общетеоретического и структурного взаимодействия религии и личности в культуре (этносе); 2) детального анализа различных подходов, существующих в науке. (Особенно это касается использования работ Э. Фромма, К. Юнга, М. Вебера; 3) моделирования последствий для функционирования этнокультурных процессов в России в связи с личностными изменениями под воздействием “новых религий”.

Впервые опубликовано в сборнике “Этнос и религия”. М., 1998. С. 48—56.

Примечания

1 См.: *Пучков П. И.* Современная география религий. М., 1975. С. 167, 181.
2 *Гегель Г. В. Ф.* Философия духа. Энциклопедия философских наук. М., 1977. С. 62.
3 Там же.
4 Там же. С. 64.
5 См. подробнее об этом: *Белик А. А.* Психология религии Э. Фромма и А. Маслоу // Религии мира — 1987. М., 1989.*Белик А. А.* Культурология. Антропологические теории культур. (Отчуждение как черта современной культуры). М., 1998. С. 186—189.
6 *Bourguignon E.* Psychological Anthropology. N. Y., 1979. P. 246—265.
7 Ethnic Identity / Ed. by G. De Vos. Chicago; London, 1982. P. 39—40.
8 См.: *Белик А. А.* Новое в религиозной жизни Москвы // Москва. Народы и религии. М., 1997.
9 *Лелеков Л. А.* Зороастризм: явление и проблемы // Локальные синкретические культы. М., 1991. С. 25.

Контрольные вопросы

1. Какие этноконфессиональные (или конфессиональные) конфликты современности вы знаете?

287

2. Охарактеризуйте три подхода к определению религии.
3. Какова структура религии?
4. В чем состоит суть подхода Гегеля к анализу психологии рас (метакультур)?

5. Какие основные направления изучения соотношения этноса религии и личности вы можете назвать?
6. В чем состоит важная для современой культуры особенность вероучения зороастризма?
7. Что вы знаете о друидах?

Темы письменных работ

1. Проблема соотношения этноса, религии, личности в философии XIX — начала XX в.
2. Этническая идентичность, социальный статус и религия в постиндустриальном обществе.
3. “Фэнтази” и проблема этнической идентификации.
4. “Фэнтази” и народная сказка (поиски положительного героя в современной России).
5. Друиды, кельты и современная массовая культура.

288

Психология религии Э. Фромма и А. Маслоу

Психология религии — пограничная дисциплина, становление которой происходило в конце XIX — начале XX в. одновременно с формированием психологии как самостоятельной науки. Психологические исследования религии стали проводиться тогда во Франции, Германии и особенно широко в США[1]. В 70—80-е годы XX в. они охватывают историю и теорию рассматриваемой дисциплины. Появляются обобщающие труды, дающие о ней целостное представление, и работы, посвященные частным вопросам[2].

Можно выделить два обстоятельства, объясняющие длительный интерес ученых, теологов и политиков к психологии религии. Прежде всего надо сказать о значительной роли психологии в изучении функций религии, причем коммуникативная и компенсаторная функции целиком служат предметом психологического анализа, мировоззренческая как средство эмоционального освоения внешнего мира — природного и социального — относится к проблематике психологии религии, а интегративная в основном составляет область социальной психологии. Перечисленные выше функции в различных видах и модификациях, старых и новейших, существуют ныне и в развитых капиталистических странах, и в традиционных обществах. Другое обстоятельство — широкое распространение, в первую очередь в США, самых разнообразных психологических теорий, а также богатейший материал, накопленный антропологией о религиях народов мира.

289

В психологии религии США сформировалось несколько направлений, что, как правило, определяется выбором в качестве методологической базы той или иной психологической теории. Д. Вульф, например, называет пять таких направлений[3]: первое составляют количественные социологически-психологические исследования религиозности в связи с различными социальными установками, личными склонностями и демографическими факторами; второе — это изучение религии на основе глубинной психологии — психоанализа З. Фрейда и К. Юнга, третье — гуманистическое. Наиболее известные

представители его Г. Олпорт, Э. Фромм и А. Маслоу. По мнению Д. Вульфа, с именем А. Маслоу связано еще одно самостоятельное течение — трансперсональная психология религии. Выделение учения “о высших переживаниях” аргументируется наличием специфической предметной области — пограничные состояния сознания; наконец, пятое затрагивает сферу и теологии и психологии. Несколько изменив эту классификацию, допустимо говорить о следующих направлениях: социально-психологическое, психоаналитическое, гуманистическое и теолого-психологическое.

Вопрос о предмете психологии религии во многом дискуссионный, но все же большинство ученых понимают его как применение психологических теорий к познанию религиозных явлений[4]. Правда, некоторые считают, что подобная трактовка не включает отдельных областей исследований (например, теологических), и предпочитают рассматривать не психологию религии, а взаимодействие психологии и религии[5]. Так или иначе общие установки реализуются в многочисленных работах, главные разделы которых можно представить таким образом: 1) теория и методология, История психологии религии; развитие и совершенствование методик конкретных исследований; 2) религиозность человека в разные периоды жизни, генезис религиозных представлений у детей и подростков; 3) религия, личность и душевное здоровье, психотерапевтическая

290

функция религии, психиатрия и религия; 4) ритуал, его функции и особенности в конкретных обществах.

В заключение краткой характеристики интересующей нас дисциплины необходимо отметить, что результаты исследований, осуществляемых в ее рамках, фиксируются не только в коллективных трудах и монографиях, но и в специальных периодических изданиях — “Здоровье и религия”, “Журнал психологии и теологии”, “Журнал научного изучения религии”[6].

* * *

Значительный вклад в развитие психологии религии в США внесли Э. Фромм и А. Маслоу. В социальном плане у этих ученых психология религии служит выражением сложных процессов, проходящих в современном буржуазном обществе, и “отражает духовные метания той части буржуазной интеллигенции, которая, бунтуя против скомпрометированных исторической практикой религиозных систем, неспособна выйти за рамки религии как таковой, которая, призывая человечество к гуманности, не верит в возможность существования гуманизма, не освещенного авторитетом религии”[7].

В теоретическом аспекте особенно важно отметить влияние на гуманистическую психологию религии современных модификаций психоаналитических концепций. Э. Фромм в определенном смысле выступает последователем психоаналитической теории З. Фрейда. Основатель данной теории рассматривал религию в качестве невроза человечества. Впервые эта идея была высказана им в 1907 г. в работе “Навязчивые действия и религиозные обряды”[8].

Отправным моментом для Фрейда была мысль о сходстве навязчивых действий невротиков с ритуальными отправлениями верующих. В предположительной форме он делает вывод, что “ввиду этих соответствий и аналогий можно было бы рискнуть представить

291

невроз навязчивости как патологическую параллель к возникновению религий и рассматривать невроз как индивидуальную религиозность, а религию как всеобщий

невроз навязчивости"[9]. В дальнейшем З. Фрейд настойчиво развивал этот тезис, превратившийся из гипотезы в книгах "Тотем и табу" (1912), "Болезнь цивилизации" (1929) в постулат в работе "Моисей и монотеизм" (1937—1939). Психоаналитический подход к религии получил развитие в работе К. Юнга "Психология и религия" (1938) и в трудах других авторов[10].

Фундаментальные труды Э. Фромма — "Психология и религия", "Дзен-будцизм и психоанализ", "Ученые о Христе и другие очерки по религии, психологии и культуре", "Вы должны быть подобны богам: радикальная интерпретация Ветхого завета и его традиций"[11] — посвящены анализу религии. Основополагающие принципы подхода к ее изучению были сформулированы им в книге "Психоанализ и религия". По сути, он начинает с того пункта, на котором остановился З. Фрейд, а именно с аналогии между неврозом и религией. Он не принимает интерпретацию этого положения у Фрейда, рассматривавшего религию в качестве коллективного детского невроза человечества, и дает иную трактовку, также предложенную Фрейдом в приведенной ранее цитате, но не получившую у него развития. "Мы должны, — пишет Э. Фромм, — интерпретировать невроз как индивидуализированную форму религии, более конкретно — как регрессию к примитивным формам религии, противоречащим официально признанным образцам религиозного мышления"[12]. В современном обществе, констатирует он, существуют различные формы примитивных религий и культов. Среди массовых и могущественных видов идолопоклонства он выделяет поклонение насилию, успеху и т. д.

Кроме того, существует множество индивидуализированных форм религии. Большинство из них представляет собой неврозы, но их можно "обозначить более

респектабельными религиозными названиями — культ предков, тотемизм, фетишизм, ритуализм, культ чистоты расы и т. д."[13] Присутствие элементов примитивных религий в сегодняшнем обществе свидетельствует, по Фромму, о регрессе человека и человечества. В связи с этим он ставит вопрос о силах, способных противодействовать негативному процессу. Прежде всего речь идет о потенциях монотеистических религий "спасти человека". Анализируя поставленный вопрос, Э. Фромм делит религии на два типа — авторитарные и гуманистические. Обязательная черта всякой авторитарной религии (к ней он относит все мировые религии, за исключением буддизма) — признание некоей силы, управляющей судьбой людей. "В авторитарной религии Бог — символ власти и силы. Он высший, потому что он высшая сила, человек по сравнению с ним совершенно беспомощен"[14].

Напротив, в гуманистической религии в центре находится человек, считает Фромм[15]. И еще: "Основная проблема религии не проблема Бога, а проблема человека"[16]. В дальнейшем при рассмотрении особенностей гуманистической религии вскрывается ее противоположность авторитарной религии в различных аспектах. Бог в гуманистических религиях, если он есть, — "символ собственных способностей человека, которые последний стремится реализовать в своей жизни, и не является олицетворением силы и превосходства, имеющей власть над человеком"[17]. Гуманистические религии направляют людей на развитие "способности любить других так же, как самого себя, и чувства солидарности со всеми живыми существами"[18]. Цель индивида — "достижение высшей силы" путем "самореализации, а не поклонения"[19].

К разряду таких религий Э. Фромм причисляет буддизм, даосизм, дзен-буддизм, раннее христианство, религию разума времен Великой французской буржуазной революции, а также учения Сократа и Спинозы. Иначе говоря, он широко трактует понятие "гуманистическая религия" и понятие "религия" вообще,

определяя его как систему идей и действий, признаваемую группой и дающую индивиду объект поклонения[20]. Это позволяет американскому ученому объединить одним термином довольно разнородные явления.

Итак, в гуманистических религиях Бог — символ того, чего человек может потенциально достичь, а в авторитарных — обладатель сущностных качеств человека, высшая сила над ним. Негативные процессы, проходящие в обществе, по мнению Фромма, — следствие положения, сложившегося в авторитарных религиях. “Чем более совершенным становится Бог, тем более несовершенным — человек”[21]. Первый выступает олицетворением любви, справедливости, разума, второй же лишается этих качеств: “Он пуст и беден”[22]. Его сущностные силы “теперь отделены от него, и человек отчужден от самого себя. Поклонением Богу он стремится соединиться с той частью самого себя, которую потерял”[23]. Но чем больше человек вовлекается в этот процесс, тем более опустошенным он становится. Как же преодолеть отчуждение вообще и его религиозную форму в частности? Ответ на этот вопрос, который Э. Фромм считал одним из основных, он искал в течение всей своей жизни, что получило отражение в его научных трудах.

В числе важнейших средств преодоления отчуждения названа гуманистическая любовь, реализующая христианский принцип “возлюби ближнего своего”. Тот, кто любит только кого-либо одного, на деле демонстрирует стремление доминировать или в лучшем случае чувство привязанности; ученый же призывает любить без “доминантности и алчности”, с полной отдачей личностных сил. Гуманистическая любовь и в рамках религии, и вне их весьма напоминает психосоциальную терапию Э. Фромма — один из способов нравственного совершенствования. По его словам, “аналитическая терапия, в сущности, — попытка помочь пациенту постичь или возродить способность любить[24]. Он сравнивает функционирование психологических механизмов нормативно-запретительного регулирования

в религии и психоанализе, рассматривая понятия “грех” и “вина”, а также их назначение.

В авторитарных религиях грех — это прежде всего страх перед Богом, боязнь наказания; в гуманистических же — преступление перед самим собой; и главный судья здесь — внутренний голос (совесть), “страж нашей целостности, взывающий к нам самим, когда есть опасность потерять себя”[25]. Соответственно различны и реакции человека на грех, т. е. на действие, не соответствующее нормам, принятым в той или иной религии различных типов. В авторитарных — это страх, ведущий к еще большей беспомощности, опустошенности, отчужденности от самого себя, от своей сущности, в гуманистических — осознание, переживание греха, страдание, возможность катарсиса, морального совершенствования личности.

Понятие “вина” в психоанализе занимает не менее важное место, чем “грех” в религии. По своим функциям они сходны — главная задача данного нормативно-регулятивного механизма, по Э. Фромму, — в смещении значения чувства вины от авторитарного к гуманистическому, содержащему возможность развития личности и противодействия отчуждению[26].

Одновременно в работе “Психоанализ и религия”, да и во всей психоаналитической концепции автора, исследуется ритуалистический аспект невроза, его смысл и функции. Уже говорилось, что, по мнению Э. Фромма, одно и то же поведение можно рассматривать как невротические симптомы или как ритуал. В качестве примера приводятся действия человека, непрерывное занятие которого — мытье рук. Действия этого человека допустимо объяснить навязчивым подсознательным стремлением тем

самым “смыть” с себя вину, реальную или мнимую. В данном случае перед нами невротик. Но вполне приемлемо, с точки зрения ученого, и иное объяснение — этот человек совершает непонятный для непосвященных ритуал своей индивидуализированной религии. В этом аспекте Э. Фромм выделяет существеннейший общий отличительный

295

признак всякого ритуала — отрыв цели действия от содержания. В приведенном только что примере особенность ситуации заключается в том, что содержание действия, т. е. мытье рук, никак не связано с целью выполняющего его человека. Это действие имеет опосредованный символический смысл в отличие от неритуального, вызванного какими-нибудь объективными причинами: моют руки, чтобы очистить их от грязи, перед едой, врач — чтобы не занести инфекцию. И тем не менее этот навязчивый ритуал несет определенную психологическую функцию. “Он защищает пациента от безысходного чувства вины”[27], хотя и не всегда надежно.

В религии ритуалы выполняют и защитную психологическую функцию: во время их совершения запретные стремления получают выражение, тогда как в повседневной жизни это невозможно. Исследуя психологические функции ритуала, Э. Фромм подчеркивает их символическую природу: “Подобно тому как символический язык, который мы находим в снах и мифах, есть особая форма выражения мыслей и эмоций путем воображения в чувственном переживании, ритуал есть символическое выражение мыслей и эмоций в действии”[28]. Ученый считает символические ритуализированные действия закономерными в обществе, но при этом настаивает на различении навязчивых невротических и иррациональных, по сути, ритуалов и “рациональных”, передающих устремления, которые признаны индивидом ценными[29].

Ранее отмечалось, что Э. Фромм квалифицирует некоторые явления современной действительности одновременно и как ритуалы индивидуализированных религий, и как неврозы, объявляя их пережитками примитивных архаичных верований типа тотемизма. Примечательно, что в психоанализе начиная с К. Юнга распространена идея, согласно которой психозы и неврозы имеют органическую основу в активации, выходе из-под контроля областей мозга, сформировавшихся на ранних стадиях эволюции человека, т. е.

296

не специфически человеческих. Наличие в обществе пережитков, имеющих иррациональную природу, нуждается в объяснении или какой-то интерпретации. Эту задачу выполняет способность индивида, названная Фроммом рационализацией. Ее суть состоит в объяснении и оправдании иррациональных явлений в обществе. Фромм уподобляет ее “логическому” объяснению параноиком своего бреда. Степень выраженности этого феномена показывает расстояние до человека разумного[30].

Примером рационализации может служить аргументация в защиту расовых предрассудков, поданная в наукообразной форме. Это психологическое свойство оправдывает наличие регрессивных элементов примитивных религий, которые тормозят духовное совершенствование, препятствуют преодолению отчуждения. Но все же главную опасность идеям гуманистической религии и гуманистического, по мысли Фромма, психоанализа несет современное идолопоклонство — наиболее распространенная форма проявления отчуждения: это почитание власти, культ силы, успеха и наживы. Причем речь идет не просто о поклонении тому или иному идолу (слову, машине, власти и т. д.), а об особом отношении, позиции, “в обожествлении вещей в противоположность... реализации таких важных принципов жизни, как разум и любовь, такой цели, как возможность стать тем, кем потенциально можешь стать”[31]. Э. Фромм призывает всех людей — атеистов и

верующих — на борьбу с идолопоклонством — главным врагом человечества и этим призывом заключает книгу “Психоанализ и религия”.

Современные авторитарные религии, согласно ученому, не способны противодействовать деградации человека и его отчуждению. Напротив, они сами выступают одним из источников отчуждения, на них возлагается ответственность за развитие садистской и мазохистской черт в человеке. Эти религии изжили себя, или, говоря словами Бонхоффера, мир перерос

297

их. Они дискредитировали себя, “стали пустым сосудом... Бог — партнер по бизнесу”[32].

Изменение в сфере религии, идеологии — лишь часть общественного переустройства, и Э. Фромм пытается создать модель идеального общества. И капитализм и социализм для него неприемлемы. Отходя от реальных образцов, он предлагает в качестве модели будущего “здоровое общество” — “гуманистический коммунитарный” социализм, который противопоставляется “патологическому”, “больному” современному капиталистическому обществу, где человек стал вещью. Основную надежду американский психолог возлагает на “гуманистический психоанализ”, социальную терапию, призванную помочь нравственному “перерождению людей, пробуждению гуманистической совести”. Решающая роль отводится революции в области духа, без чего невозможно создание здорового общества. Однако эта задача невыполнима без существенных сдвигов в политике, экономике, социальной структуре, поэтому необходимо превращение “бюрократически управляемого индустриализма”, когда “максимум производства и потребления является самоцелью... в гуманистический индустриализм, при котором социальное устройство подчинено целям полного развития человека и всех его способностей, в том числе способностей любить и мыслить”[33]. В новом обществе надлежит “обеспечить возможности для проявления высшей природы человека, направленной на созидание, а не на разрушение”[34].

При ближайшем рассмотрении предлагаемая Э. Фроммом “фундаментальная реорганизация экономической и социальной системы”[35] оказывается не столь радикальной и невыполнимой на практике, особенно в политической сфере. Предусматривались новые формы участия рабочих в управлении производством; образование тысячи маленьких коммун, или групп, в которых знающие друг друга и хорошо информированные члены определяют политическую ориентацию общества[36]. Культурное возрождение связывалось

298

с совершенствованием сферы просвещения а также “с новым типом массового популярного искусства и светских ритуалов, охватывающих нацию”[37]. По мнению Э. Фромма, в “здоровом обществе” исчезнет основная причина авторитарности религии — бессилие человека перед социальными силами, порожденными им самим. Религия останется в виде гуманистической идеологической силы.

Концепция А. Маслоу, “отца” гуманистической психологии, близка по духу концепции Э. Фромма. Правда, сразу следует отметить одно существенное различие: Э. Фромм — сторонник гуманистического психоанализа — акцентирует внимание на невротическом характере действий человека. Тем самым отправной точкой для него является патологическое состояние личности, которое необходимо трансформировать в нормальное. А. Маслоу же в своем положительном психоанализе опирается на здоровую, полноценную личность, выдвигая цель: “Человек должен стать тем, кем он может стать”[38]. На протяжении своего творческого пути он неоднократно обращался к анализу религии в различных ее аспектах. Его труд “Религии, ценности и высшие переживания” пользуется

большой популярностью в США и за их пределами. Автор отвергает интерпретацию проблемы духовных ценностей в классическом талмудическом, по его терминологии, фрейдизме и в “экспериментализме — позитивизме — бихейвиоризме” — другом крупнейшем направлении американской психологии. Он не принимает эти два влиятельных течения в качестве теоретической основы исследования духовных ценностей, психологического изучения внутреннего мира человека и религии — индивидуальной и организованной. Классический психоанализ неприемлем, так как он не является психологией духовной жизни, не дает перспектив развития личности[39]. Эмпирический позитивистско-бихейвиористский подход к проблеме внутреннего мира А. Маслоу критикует за то, что он предполагает исключение духовных ценностей человеческого

299

бытия из сферы рассмотрения науки, объявляет вопросы, связанные с ними, бессмысленными. По мнению ученого, “чистая” дегуманизированная наука превратилась в технологию, набор методик и инструментов[40]. Искусственное отделение ценностей от знания привело к тому, что духовная жизнь человека отдана на откуп религии[41].

Таким образом, А. Маслоу выступает и против науки, освобожденной от человеческого содержания, и против организованной религии, монополизировавшей духовную жизнь. Он уверен, что давно пора отринуть “старые претензии организованной религии быть единственным арбитром в вопросе веры и морали”[42]. Позитивистская наука игнорирует так называемые религиозные проблемы, относя их к не существующим для науки. А. Маслоу убежден, что ответы религии на вопросы о смысле жизни, о ценностях и тому подобных вещах были справедливо отвергнуты, но сами вопросы отбросить нельзя. Позитивисты не желают видеть за религиозной оболочкой земное, человеческое содержание проблем, ими затрагиваемых. Он же стремится освободить духовные ценности от религиозных наслоений и раскрывает роль позитивистской науки, которая своим индифферентизмом в значительной степени оказывает поддержку религии.

Приступая к психологическому анализу религии, Маслоу выделяет в ее историческом развитии два течения: “мистическое и индивидуализированное, с одной стороны, и легальное, организованное — с другой”[43]. Последнее, на его взгляд, превратилось в собственную противоположность. “Организованная религия, церкви, — пишет он, — окончательно могут стать главными врагами религиозного переживания и людей, испытывающих такие переживания. Это основной тезис моей книги”[44]. Свою задачу американский психолог видит в доказательстве того, что “духовные ценности имеют естественное происхождение и не являются исключительной принадлежностью организованных

300

церквей”[45], т. е. что религиозные чувства и ценности — частный случай светских, а не наоборот.

Отвергая организованную религию, А. Маслоу сосредоточивает свое внимание на религии индивида. При психологическом ее изучении он оперирует следующими основными понятиями: “сущность религии”, “высшие переживания”, “индивиды, испытывающие высшие переживания” и “индивиды, не испытывающие высших переживаний”. Сущность религии — нечто свойственное всем вероучениям, религиозность, основными моментами которой являются “личное озарение, откровение или экстаз некоего остро чувствующего пророка”[46]. Этот аспект религиозности может быть пояснен понятием “высшие переживания”, более широким по содержанию, включающим в себя переживания и реальной жизни. Данное понятие, основное как для анализа религии, так и для всей гуманистической психологии А. Маслоу, вызвало живейший

интерес многих психологов[47]. Подобного рода переживания у Маслоу — это и мистическое озарение, и ощущение радости жизни и творчества, и просто сильное эмоциональное восприятие окружающего мира. Высшие переживания — фундаментальная характеристика самоактуализации, важнейшей потребности человека.

Анализ религии А. Маслоу более понятен в контексте его психологической теории, центральное место в которой занимает иерархия потребностей, предполагающая пять уровней (физиологические, потребность в безопасности и самосохранении, в коммуникации и любви, признания и доминирования и, наконец, в самоактуализации). Что такое самоактуализация? "Это не только конечное состояние, но также процесс актуализации своих возможностей, потребность в творчестве и красоте"[48], способность увидеть мир с детской непосредственностью, объединяющая радость творчества ученого, художника, изобретателя. В соответствии с данной концепцией А. Маслоу разделяет людей на испытывающих высшие переживания и не

301

имеющих таковых. Первоначально он был уверен, что второй тип не способен их испытывать, но впоследствии изменил свое мнение и стал применять это понятие не к тем, кто не испытывает высших переживаний, а к тем, кто "боится их, кто сопротивляется им и отрицает, отворачивается или забывает их"[49]. Одна из особенностей этого типа людей состоит в отрицании эмоций, в страхе потерять контроль над ними.

Отношения между человеком, испытывающим высшие переживания, и тем, кто не испытывает таковых, А. Маслоу сравнивает с "отношениями между одиноким мистиком и... религиозной организацией"[50]. Отсюда вытекает, что важнейшая задача современного общества — установление контакта, коммуникации между двумя типами людей. Но эта задача не под силу организованной религии ввиду ее сложной бюрократической системы, ключевые посты в которой занимают лишь насквозь рационалистические, чуждые высшим переживаниям, верующие по расчету, а не по убеждению. Их деятельность противоречит принципу "быть самим собой", "это люди, которые не являются тем, кем они есть, это люди, которые построили себе всевозможные невротические защиты против того, чтобы быть человеком"[51]. Затруднено осуществление этой задачи и для индивидуализированной религии, поскольку "у каждого индивида своя собственная религия, развиваемая в соответствии с его собственным озарением, которое открывает его личные мифы, символы и ритуалы... не имеющие значения ни для кого другого"[52].

Предложенная классификация людей служит основанием для выделения соответствующих ей типов религий: религию индивидов, испытывающих высшие переживания, и религию индивидов, не испытывающих такого рода состояний сознания. В книге А. Маслоу "Религии, ценности и высшие переживания" содержится лишь констатация этого и признается необходимость приобщить все большее число людей к высшим переживаниям. Каким же путем это может

302

быть достигнуто? Ответ на данный вопрос неясен американскому психологу. В "Комментариях" к названной книге он указывает на возможный частичный путь решения задачи посредством стихийно возникающих религиозных организаций, лишенных бюрократической структуры[53]. Совершенствование духовного мира людей в первую очередь зависит от переустройства общества, его гуманизации. Правда, конкретных путей к созданию "хорошего общества" А. Маслоу не предлагает. Существенной особенностью этого общества будет высокий уровень безопасности социальной организации, т. е. мир между всеми сообществами. Новая, гуманистическая религия весьма мало напоминает организованные религии, скорее это определенный тип идеологии, сохранивший

религиозную форму, — культ Добра, Истины и Красоты. К сожалению, психология религии А. Маслоу не получила целостного воплощения, несет печать незавершенности, некоторые направления исследования только намечены, но не реализованы автором.

* * *

Концепция Э. Фромма и А. Маслоу демонстрирует гуманистическое понимание человека, признание высшей его природы, чем выгодно отличается от бихейвиоризма, пропагандирующего вульгарно-механистический образ индивида, вся деятельность которого укладывается в рамки схемы стимул — реакция, а также от классического психоанализа, рассматривающего человека в качестве бездуховно-животного существа, движимого подсознательными инстинктами-импульсами. И Фромм и Маслоу отвергают господствующие ныне религии. У Фромма главным препятствием на пути совершенствования человека служат авторитарные религии, у Маслоу — организованная. Маслоу и частично Фромм сводят религию к земной основе, лишают ее исключительного права решать вопросы, связанные с нравственностью, внутренним миром человека.

303

В этом важнейшая позитивная особенность их подхода к данной проблеме. Концепции их направлены против бездумного поклонения идолам современного буржуазно-индустриального общества, против ложных ценностей, в защиту ценностей истинно человеческих. Э. Фроммом руководит гуманистическая идея возвращения человека к самому себе. А. Маслоу проповедует абстрактно-гуманистические идеалы Истины, Добра и Красоты.

Оба они считают обязательным изучение психологии религии в неразрывной связи с исследованием структуры и задач общества. Логическое завершение это находит в общесоциологическом анализе современного капитализма и в идее необходимости его преобразования. Но идеалы обоих ученых-гуманистов, какими бы гармоничными они ни были, весьма далеки от действительности. Прекрасно осознавая данное обстоятельство, и Фромм и Маслоу все же призывают людей бороться за идеалы, направлять свои усилия против идолопоклонства и авторитарной (организованной) религии, препятствующей развитию личности, на создание условий, помогающих людям испытывать “высшие переживания” и т. д.

При всей оригинальности концепции Фромма он не стремится обнаружить причины идолопоклонства, отчуждения, коренящиеся в особенностях социального взаимодействия. Он ограничивается изящными формулировками, констатацией фактов, выделением отрицательных тенденций в обществе, беспощадной критикой капиталистического строя. Но при этом не ставит вопроса, почему так происходит, каковы сущностные социальные механизмы названных явлений.

Рассмотренные выше гуманистические концепции психологии религии принадлежат к числу наиболее современных по духу и периоду возникновения (50—70-е годы). Тем не менее часть наиболее продуктивных подходов, разрабатываемых американскими психологами при изучении религии (религиозное отчуждение, сведение религии к земной основе и др.),

304

были сформулированы и развиты еще Л. Фейербахом исследовавшим религию с психологической точки зрения. Его с полным правом можно отнести к гуманистическому направлению. В определенном смысле концепция Э. Фромма есть не что иное, как модификация и своеобразная интерпретация подхода к анализу религии Л. Фейербаха.

(Частично это утверждение касается и построений А. Маслоу.) В справедливости такого тезиса нетрудно убедиться, если обратиться для сравнения к некоторым основным положениям концепции Л. Фейербаха. Он пишет: “Человек — и в этом заключается тайна религии — объективирует свою сущность и делает себя предметом этой объективированной сущности…”[54]; и в другом месте: “Сущность и сознание религии исчерпывается тем, что заключается в сущности человека… У религии нет собственного особого содержания”[55].

Важнейший аспект анализа последней у немецкого философа — исследование ее чувственного характера, тенденция к отождествлению чувственного и религиозного. Он полагает, что “каждый объект религиозен только в том случае, если он является объектом не холодного рассудка, а чувства”[56]. Бог, по его определению, “есть чистое, неограниченное, свободное чувство”[57]. Следовательно, “религия взывает не к разуму, а к чувству, к исканию блаженства, к аффекту страха и надежды”[58]. Фейербах не оставляет без внимания негативные стороны влияния религии на человека — прежде всего религиозное отчуждение, выражающееся в отказе от субъективности, потери своей сущности. “Человек в боге и через него ищет только самого себя”[59].

Философ критически оценивает роль религий и полагает необходимым “на место любви к богу поставить любовь к человеку как единственную истинную религию, на место веры в бога — веру человека в самого себя, в свою силу”[60]. Но он не считает возможным вообще отказаться от веры, выступая за религию с измененным содержанием, за религию любви, представляющую

305

собой “умонастроение, при котором человек в любви находит покой для своей души”[61]. “Что такое любовь? — Единство бытия и мышления. Бытие — это женщина, мышление — мужчина”[62]. И еще: “Любовь есть не что иное, как самоощущение рода, выраженное в половом различии”[63]. Род же, согласно Фейербаху, — соединение мужчины и женщины, которые “взаимно исправляют и дополняют друг друга и только соединившись представляют собой род, то есть совершенного человека”[64].

Немецкий мыслитель не отказывается от религии ио нескольким причинам: во-первых, он отождествляет ее с чувственной сферой человека, во-вторых, видит в ней важное средство регуляции человеческих отношений, и, наконец, решающее — важнейший дифференцирующий признак: “Религия коренится в существенном отличии человека от животного: у животных нет религии”[65]. Потому он все же стоит и за сохранение религиозных форм; у него “человек человеку бог”[66].

Принимая ряд положений Фейербаха, К. Маркс в то же время критиковал философа. Так, по его мнению, наличие религии только у человека не является определяющим признаком, отделяющим последнего от животных. В качестве такого признака выступает особый способ деятельности — труд, осуществляемый в обществе и невозможный вне его: “Л. Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный и земной”[67], — писал Маркс. Но само это удвоение становится возможным лишь в результате социального взаимодействия, а именно подразделения деятельности человека на понятийно-образную и материально-предметную. В процессе труда у него появилась способность оперировать образами и понятиями как самостоятельными сущностями, т. е. абстрактное мышление. Это создало предпосылку для отрыва понятий, образов, превращение их в самодовлеющие (например, понятие “бог” в авторитарных религиях). Этим во многом обусловливается

306

религиозное отчуждение, современные формы фетишизма и символически знаковый характер действия в ритуале — важнейшие вопросы, анализируемые Фроммом и Маслоу.

В одном из своих ранних произведений К. Маркс выделяет проблему религиозного отчуждения: “Чем больше человек вкладывает в бога, тем меньше остается в нем самом”[68]. По форме выражения эта формулировка очень близка к Фейербаховой. Но уже в 1844 г. Маркс стремился соотнести указанную проблему с реальным общественным процессом людей, бытием их как товаропроизводителей. Нужно заметить, что Фромм фактически дословно воспроизводит это положение. Именно анализ труда и товара раскрывает тайну фетишизма товарного общества. “Это, — пишет К. Маркс, — лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношений между вещами”[69]. Аналогично обстоит дело и с религией. “Здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом”[70]. И далее: “Как в религии над человеком господствует продукт его собственной головы, так при капиталистическом производстве над ним господствует продукт его собственных рук”[71]. Основным предметом поклонения становится реальный бог товарного общества — деньги, которым люди оказывают такое доверие, какое не оказывают себе как личностям[72]. Религиозное отражение действительного мира исчезнет лишь тогда, когда “строй общественного жизненного процесса, т. е. материального процесса производства... станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем”[73].

Таким образом, К. Маркс решал вопросы, поставленные Л. Фейербахом, с принципиально новых позиций. Он видит основу религии в особенностях социального взаимодействия, осуществляющегося в неадекватных

ему условиях. Психология религии у него неразрывно связана с ее социологией и необходимостью революционного преобразования общества. И Э. Фромм и А. Маслоу, как говорилось, также от психологического анализа религии приходят к мысли о необходимости общественных преобразований. Не смотря на акцентирование нравственного совершенствования человека, они не исключают и возможности социальной революции в какой-либо ее форме. Но эти ученые борются лишь против определенных типов религий, а не религии вообще. Они предлагают лишь замену одной религии другой, точно так же как более ста лет назад Л. Фейербах. Одна иллюзия уступает место другой, может быть, не менее вредной для реального совершенствования человека, ибо преподносится в форме гуманистических идеалов. Именно мистификация действительных отношений между людьми порождает религиозное отчуждение и отчуждение вообще. Всякое вероучение, в какой бы форме оно ни существовало, способствует отчуждению человеческой сущности и тормозит совершенствование человеческой личности — главной задачи гуманистической психологии. Гармоничное общество А. Маслоу и Э. Фромма — утопия. Главная задача — упразднение иллюзорного восприятия действительности. “Критика религии, — пишет К. Маркс, — освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек”[74].

Впервые опубликовано в: “Религия мира. История и современность”: Ежегодник 1987. М., 1989. С. 214—228.

Примечания

[1] Анализу исследований по психологии религии США посвящен ряд работ советских исследователей:*Добреньков В. И.* Неофрейдизм в поисках истины. М., 1974; *Попова М. А.* Критика психологической апологии религии. М., 1973; *Она же.* Фрейдизм и религия. М., 1985; *Косова Н. А.* Психология религии в США: состояние и перспективы развития // Религия. История и современность: Ежегодник 1985. М., 1986. С. 22—37; *Угринович Д. М.*Психология религии. М., 1986.

[2] См.: *Malony H. M.* (Ed.). Current Perspectives in Psychology of Religion. Grand Rapids, 1977; *Tisdale J. R.* (Ed.). The Growing Edges in Psychology of Religion. Chicago, 1980; *Byrnes J. F.* Psychology of religion. N. Y., 1984.

[3] *Wulff D.* Psychological Approaches. / Whaling F. (Ed.) Contemporary Apporoaches to the Study of Religion. Vol. 2. Berlin; N. Y.; Amsterdam, 1985. С. 24—25.

[4] Ibid. С. 37.

[5] Ibid.

[6] Journal of Religion and Health, Journal of Psychology and Theology, Journal for Scientific of Religion.

[7] *Попова М. А.* Фрейдизм и религия... С. 197.

[8] *Фрейд З.* Навязчивые действия и религиозные обряды // Психотерапия. 1911. № 4—5.

[9] Цит. по: *Клеман К. Б., Брюно П., Сэв Л.* Марксистская критика психоанализа. М., 1976. С. 222.

[10] *Campbell J.* The Masks of God. N. Y., 1959—1960; *Homans P.* Theology after Freud: Interpretative Inquiry. Indianopolis, 1970; *Homans P.* Jung in Context: Maternity and the Masking of Psychology. Chicago, 1979.

[11] *Fromm E.* Psychoanalysis and Religion. New Have 1950; *Fromm E., Zuzuki D., De Matino R.* Zen Buddism and Psychoanalysis. N. Y., 1963: *Fromm E.* Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture. N. Y., 1963;*Idem.* You Shall be as Gods. N. Y., 1969.

[12] *Fromm E.* Psychoanalysis and Religion. New Haven, 1950. С. 27.

[13] Ibid. P. 29.

[14] Ibid. P. 36.

[15] Ibid. P. 37.

[16] Ibid. P. 113.

[17] Ibid. P. 37.

[18] Ibid.

[19] Ibid.

[20] Ibid. P. 21.

[21] Ibid. P. 50.

[22] Ibid.

309

[23] Ibid.

[24] Ibid. P. 87.

[25] Ibid. P. 88.

[26] Ibid. P. 90—91.

[27] Ibid. P. 107.

[28] Ibid. P. 109.

[29] Ibid. P. 110.

[30] Ibid. P. 23.

[31] Ibid. P. 118.

[32] *Fromm E.* Dogma of Christ... P. 100.

[33] См.: *Фромм Э.* Наш образ жизни делает нас несчастными // Лит. газета. 1964. 24 окт.

[34] *Fromm E.* Dogma of Christ... P. 103.

[35] *Fromm E.* The Sane Society. L., 1959. P. 277.

[36] *Fromm E.* Dogma of Christ... P. 102—103.

[37] Ibid. P. 103.

[38] *Maslow A. H.* Religions, Values and Peak-Experience. New Harmonsworth, 1982.

[39] Ibid. P. 7.

[40] Ibid. P. 11—12.

[41] Ibid. P. 12.

[42] Ibid.

[43] Ibid. P. VIII.

[44] Ibid.

[45] Ibid. P. 4.

[46] Ibid. P. 19.

[47] *Maslow A. H.* Lessons from Peak-Experiences. // Journal of Humanistis Psychology. 1962. Vol. 2. P. 9—18; *Warmoth A. A.*Note on the Peak-Experience as Personal Myth. // Journal of Humanistic Psychology. 1965. Vol. 5. P. 18—21.

[48] *Маслоу А.* Самоактуализация // Психология и личность. М., 1982. С. 13.

[49] *Maslow A. H.* Religions, Values and Peak-Experience. P. 22.
[50] Ibid. P. 24.
[51] *Маслоу А.* Самоактуализация. С. 117.
[52] *Maslow A. H.* Religions, Values and Peak-Experience. P. 28.
[53] См.: *Maslow A. H.* Farther Reaches of Human Nature. N. Y., 1973.
[54] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 60.
[55] Там же. С. 52.
[56] Там же. С. 39.
[57] Там же. С. 40.
[58] Там же. С. 221.
[59] Там же. С. 60.
[60] Там же. С. 809—810.
[61] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 1. С. 261.

[62] Там же. С. 252.
[63] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 2. С. 189.
[64] Там же.
[65] Там же. С. 30.
[66] Там же. С. 193, 308.
[67] *Маркс К.* Экономико-философские рукописи 1844 г. Т. 42. С. 262.
[68] Там же. С. 88.
[69] *Маркс К.* Капитал. Собр. соч. Т. 23. С. 82.
[70] Там же.
[71] Там же. С. 635.
[72] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857—1859 годов. Т. 46. Ч. 1. С. 103.
[73] *Маркс К.* Капитал. Т. 1. С. 90.
[74] *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение. Т. 1. С. 415.

Контрольные вопросы

1. Охарактеризуйте область исследований психологии религии.
2. Дайте определения понятиям “гуманистическая” и “авторитарная” религия.
3. Какие работы Э. Фромма посвящены психологии религии?
4. Назовите работы 3. Фрейда, посвященные психологии религии.
5. Что представляют собой современный тотемизм и фетишизм?
6. Как соотносятся невроз и религиозный ритуал?
7. Как вы понимаете термин “личностная религия”?
8. В чем назначение аналитической терапии?
9. Как соотносятся понятия “грех” и “вина”?
10. Как называется важнейшая работа А. Маслоу, посвященная религии и ИСС?
11. Какова роль Л. Фейербаха в развитии гуманистической психологии?
12. В чем состоит тайна товарного фетишизма?

Темы письменных работ

1. Анализ феномена отчуждения в трудах Э. Фромма.
2. Основные направления психологии религии в 90-е годы.
3. Классификация религий в гуманистической психологии.
4. Личностные религии, неврозы и современные экзотические культы.
5. Психотерапевтические культы в индустриальном обществе (США — 70-е — начало 80-х., Москва — 90-е годы).

Концепция А. Маслоу — шаг на пути создания синтетической теории человека

А. Маслоу (1908—1970) — выдающийся американский мыслитель, один из основателей гуманистической психологии[1], крупнейший исследователь человека в XX в. К сожалению, в СССР он известен лишь узкому кругу специалистов, хотя его вклад в развитие науки о Человеке не менее существен, чем З. Фрейда, труды которого стали доступны в последние годы широкому кругу читателей в нашей стране. А. Маслоу в определенном смысле развивает психоаналитический подход к человеку. Но если у З. Фрейда предмет исследования — патологический индивид, то у А. Маслоу — полноценная, всесторонне развитая личность, стремящаяся к совершенству. У первого человек — коллекция неврозов, у второго — сумма потенциальных способностей, в большей или меньшей степени актуализирующихся в течение жизни. “Человек должен стать тем, кем может быть” — вот цель “положительного психоанализа” А. Маслоу.

Предметом изучения А. Маслоу являются относительно малоисследованные в науке особенности человека: творчество, любовь, игра, чувство юмора, искренность, обаяние, внутренний мир человека, высшие ценности бытия, экстатические состояния и многие другие. Основная сфера исследования — явления сознания, сознательный опыт, переживания сознания, поиски человеком смысла существования и ценностей бытия.

Фундаментальная роль в концепции А. Маслоу отводится анализу отчуждения человека от человека и различным способам его преодоления, разнообразным аспектам коммуникации в современном индустриальном обществе.

Философские источники гуманистического подхода к человеку разнообразны. Это феноменология Э. Гуссерля и экзистенциализм М. Хайдеггера, К. Ясперса. Значительное влияние на А. Маслоу оказали общетеоретические установки неофрейдизма (в первую очередь Э. Фромма, К. Хорни), а также гештальт-психологии М. Вертгеймера. Существенное воздействие на американского ученого оказала Р. Бенедикт, один из теоретиков психологической антропологии, последователь Ф. Ницше в вопросе типологии культур.

Так что же представляет собой гуманистическая концепция А. Маслоу в целом? Это поиски синтеза в науках о человеке, своеобразная холистская антропология, общефилософская концепция, в центре которой — живой развивающийся человек с его внутренним миром, полным переживаний, размышлений, чувств и стремлений. Сам А. Маслоу полагает, что его концепция — “философия природы человека”, новый взгляд на человека, “новая общая понимающая философия жизни”, приложимая к любой области человеческого знания, к любой профессии, к любым социальным институтам: семье, образованию, религии и т. д.[2] Иерархия основных потребностей человека (ядро теории американского мыслителя) впервые была опубликована в журнале “Психологическое обозрение” в 1943 г. Кратко остановимся на ее содержании.

Американский философ выделяет пять иерархизированных уровней потребностей: физиологические потребности, потребность в безопасности и самосохранении, в общении

и любви, самоутверждении и признании, самоактуализации. Потребности являются одновременно и целями человека, т. е. носят динамический характер. Физиологические потребности — это необходимые условия, обеспечивающие функционирование организма (голод, жажда и т. д.). Потребность в самосохранении, безопасности, мире — также важнейшее условие человеческого существования на

314

уровне индивида, общности, человечества в целом. Третий уровень типологии А. Маслоу — потребности в любви и общении. Стремление к общению с людьми и к любви он считает неотъемлемым качеством человека, отсутствие подобных потребностей — признаком патологии. “Кто сказал, — восклицает Маслоу, — что недостаток любви менее важен, чем недостаток витаминов?”[3] При этом психолог-гуманист подчеркивает, что любовь — это не синоним секса. Секс он относит к физиологическим потребностям, а сексуальное поведение подчинено любви и привязанности как наиболее развитым формам взаимодействия людей.

Проявлением этого же типа потребностей является необходимость общения с другими людьми, без которого человек не может существовать ни органически (физиологически), ни духовно. Кроме указанных трех типов мотиваций, все люди имеют стремление к самоутверждению, признанию. А. Маслоу подразделяет этот тип потребностей на два вида. Первый — желание самоутверждения, достижения в выбранной области деятельности свободы и независимости. Второй — стремление к репутации и престижу, ценности и признанию в глазах окружающих. И наконец, высшим родом потребности А. Маслоу считает самоактуализацию — желание самовыражения, тенденцию к реализации своих потенциальных способностей и беспрерывное совершенствование их. Это потребность в творчестве и красоте. “Это не только конечное со-стояние, но и процесс актуализации своих возможностей”. Это потребность в труде, для самоактуализирующихся людей исчезает разделение “труд — радости”. Самоактуализация — это “труд ради того, чтобы сделать хорошо то, что человек хочет сделать… Человек всегда хочет быть… настолько хорошим, насколько он может быть”. Одним из моментов самоактуализации являются высшие переживания — способность увидеть мир с детской непосредственностью, радость творчества, объединяющая ученого, художника, изобретателя. “Это мгновения экстаза, которые нельзя купить…”[4]

315

В свете своей теории мотиваций А. Маслоу анализирует науку, религию, управление (менеджмент) и организацию производства, обучение, психотерапию, медицину в целом. В поле его зрения относительно новая область для науки: экстатические состояния человека как в религиозных ритуалах, так и в повседневной жизни.

А. Маслоу по-новому формулирует проблему соотношения нормы и патологии. Наряду с анализом психопатогенеза, который интерпретирует понятиями “метапотребности” и “метапатология”. Метапотребности — это стремление к ценностям бытия: истине, красоте, совершенству, всесторонности, самоактуализации. “Их подавление порождает определенный тип патологий, — пишет А. Маслоу, — которым я дал название метапатологий. Это заболевания души, которые происходят, например, от постоянного проживания среди лжецов и потери доверия к людям”. Таким образом, А. Маслоу, наряду с традиционными типами патологий (психозы и неврозы), предлагает еще один особый тип, близкий к неврозам, но имеющий свою специфику. “Люди, которых мы называем больными, — это люди, которые не являются тем, кто они есть, это люди, которые построили себе всевозможные невротические защиты против того, чтобы быть человеком”[5].

Наиболее существенный вопрос, волнующий А. Маслоу во всех направлениях его исследований, — проблема духовного мира человека, бытийных ценностей, которые и составляют высшую его природу. Важный аспект его размышлений на эту тему — непреходящая ценность человека с его чувствами, переживаниями, умением видеть и творить красоту. Он не отделяет эмоции от разума и считает невозможным существование одного без другого. Американский ученый убежден, что человек не должен быть ни куклой, ни машиной, ни рабом, ни господином, а иметь право на свое уникальное “Я”.

По его мнению, для изучения духовных ценностей и внутреннего мира человека непригодна позитивистски

316

ориентированная наука. Он отвергает “эмпирический — позитивистский — бихевиористский” подход к проблеме внутреннего мира, так как последний предполагает исключение духовных ценностей человеческого бытия из сферы рассмотрения науки, объявляя вопросы, связанные с ними, бессмысленными.

Таким образом, А. Маслоу выступает против науки, освобожденной от человеческого содержания, а также и против организованной религии, монополизировавшей духовную жизнь. Он уверен, что давно пора отбросить “старые претензии организованной религии быть единственным арбитром в вопросе веры и морали”[6]. Позитивистская наука игнорирует так называемые религиозные проблемы, отнеся их к не существующим для науки. А. Маслоу убежден, что ответы религии на вопросы о смысле жизни, о ценностях и тому подобных вещах были справедливо отвергнуты, но сами вопросы отбросить нельзя. Позитивисты не желают видеть за религиозной оболочкой земное, человеческое содержание проблем, ими затрагиваемых. Он же стремится освободить духовные ценности от религиозных наслоений и раскрывает роль позитивистской науки, которая своим индифферентизмом в значительной степени оказывает поддержку религии.

Для изменения такого положения А. Маслоу считает необходимыми перемены в науке, прежде всего в тех областях, которые связаны с изучением человека. Эти изменения касаются общего подхода к анализу предмета науки и самого предмета. Это должен быть “целостный” и “особенный” человек, развивающийся в определенной культуре. Исследоваться он должен в рамках холистического интеграционного подхода. Другим важнейшим аспектом трансформации науки должно быть включение в предмет исследования проблемы ценностей, переживаний, красоты и т. п.[7]

С другой стороны, сама религия должна стать предметом анализа трансформированной науки, в данном случае гуманистической психологии или философии. Эту задачу А. Маслоу выполнил в одной из

317

своих наиболее популярных книг “Религии, ценности и высшие переживания”. Основная ее направленность против бюрократически организованной религии, навязывающей индивиду догматический окостенелый взгляд на мир и человека.

“Организованная религия, церкви, — пишет он, — окончательно могут стать главными врагами религиозного переживания и людей, испытывающих такие переживания, — это основной тезис моей книги”[8]. Свою задачу американский психолог видит в доказательстве того, что “духовные ценности имеют естественное происхождение и не являются исключительной принадлежностью организованных церквей”[9], т. е. религиозные чувства и ценности — частный случай светских, а не наоборот. Отвергая организованную религию, А. Маслоу сосредоточивает внимание на религии индивида, на специфических переживаниях верующего с его личностными оттенками. Строго говоря, индивидуальная религия может быть совокупностью ценностных этических установок, норм, предписаний,

опосредованных этнокультурными особенностями личности. Сущность религии, по Маслоу, — нечто свойственное всем вероучениям, религиозность как таковая, основным моментом которой является "личное озарение, откровение или экстаз некоего остро чувствующего пророка"[10].

Здесь мы видим, что ядро религии есть лишь один из типов высших переживаний, свойственных людям во всех культурах (индустриальных и традиционных). В процессе многолетних исследований А. Маслоу выделил два типа людей: способных и неспособных к высшим переживаниям. Первоначально Маслоу считал, что люди, не испытывающие высших переживаний, неспособны их воспринять. Но в процессе дальнейших исследований он изменил свое мнение и стал окончательно использовать термин "человек, не имеющий высших переживаний" для описания не индивида, который не может воспринимать такое психологическое состояние, а тех людей, которые боятся

318

их, кто сопротивляется и отрицает, отворачивается или забывает их. Одна из основных черт людей такого типа состоит в отрицании эмоций, страхе потери контроля над ними. А. Маслоу сравнивает отношения между испытывающим высшие переживания и не испытывающим таковых с "отношениями между одиноким мистиком и религиозной организацией".

Важной задачей в современном обществе А. Маслоу считает установление контакта, коммуникации между двумя выделенными типами людей. Он видит, что подобная задача не под силу организованной религии ввиду ее сложной бюрократической системы, ключевые посты которой занимают люди рациональные, не испытывающие высших переживаний, верующие по расчету, а не по убеждению. Затруднено выполнение этой задачи и для человека, глубоко переживающего, поскольку "каждый индивид имеет свою собственную религию, развиваемую в соответствии со своим собственным озарением, открывающим его личные мифы, символы и ритуалы... не имеющие значения ни для кого другого"[11]. Индивидуальная религия не способствует коммуникации и не решает проблему сосуществования двух указанных типов людей.

В такой форме А. Маслоу ставит вопрос о понимании людьми друг друга, об улучшении коммуникации между индивидами внутри общности и между различными культурами. Как достигнуть понимания между "мы" и "они" и достигнуть того, чтобы "они" воспринимались лишь как "другие", а не как "чужие"? По мнению американского гуманиста, в решении этих проблем важнейшую роль должно играть преодоление эмоционально-психологических барьеров, отчуждения человека от человека, одной этнокультурной общности от другой. Таким образом, понимание друг друга на рациональном уровне (разум) неразделимо с общением на эмоционально-чувственном (добро и красота). Частичное преодоление проблемы разобщенности А. Маслоу видит в различного рода неформальных

319

объединениях, лишенных бюрократической структуры. Но главное направление, по его мнению, в переустройстве общества. Здесь он полностью солидарен со своим единомышленником Э. Фроммом в том, что необходимо превращение "бюрократически управляемого индустриализма... в гуманистический индустриализм, при котором социальное устройство подчинено целям развития человека и всех его способностей, в том числе любить и мыслить"[12]. Важную роль в будущем обществе должны играть гуманистическая религия, идеология, объединяющая людей, культ добра, истины и красоты, которые заменят религии и квазирелигии современности. А. Маслоу разработал модель идеального общества[13], "хорошего общества", красивого и гармоничного

объединения людей, существенными чертами которого является высокий уровень безопасности и возможность для человека максимально развивать свои способности, реализовать свое “Я”. Можно по-разному оценивать модель будущего А. Маслоу. Еще один наивно-утопический проект светлого будущего — скажут одни. И в чем-то они будут правы. Но можно и нужно оценить идеальную модель Маслоу в свете возможных реальных преобразований. Ведь главный предмет его исследований — реально существующие самоактуализирующиеся личности. Может быть, наивным покажется и утверждение Маслоу о том, что достаточно 8% людей такого типа для гуманистического преобразования общности, в которой они живут. Но не будем спешить с оценками и окончательными выводами.

А. Маслоу понимает, что развитие, совершенствование человека неразрывно связаны с изменением окружающего его общества. Люди в современном обществе вступают друг с другом во множество сложнейшим взаимодействий. Поэтому совершенной утопией было бы считать, что можно кардинально изменить этот мир путем быстрых радикальных мер. Это может привести лишь к катастрофе. В то же время при ближайшем рассмотрении всей концепции А. Маслоу она

320

окажется более конструктивной, чем другие общефилософские построения, имеющие статус общесоциологической теории. Гуманистический подход к человеку, разработанный американским ученым и его коллегами, оказывал и оказывает влияние на ряд областей научных исследований: религиоведение[14], межкультурное изучение личности и психологию науки, теорию и практику управления и др. Кроме этого, теория А. Маслоу оказала существенное влияние на практическое преобразование некоторых сторон жизни человека. Влияние его теории на различные сферы человеческой деятельности иногда называют незаметной революцией. И на это есть веские основания, так как изменения затронули фундаментальные аспекты воспроизводства человека в обществе. Это образование, организация трудовой деятельности, различные формы групповой терапии, способствующие снятию стресса, а также служащие личностному росту, новый подход к медицине[15]. Тем самым охватываются различные аспекты функционирования человека в единстве души и тела. А. Маслоу придавал фундаментальное значение для совершенствования личности изменениям в области образования. Гуманистический подход подчеркивает важность эмоционально-аффективной стороны в образовании, формировании интереса к знаниям, развитие творческих способностей. Он подчеркивает необходимость неавторитарного подхода к способам преподавания. Важной целью истинного обучения он считает научиться видеть, слышать и создавать красоту духа и природы. “Одна из целей образования — научить тому, что жизнь красива”[16]. В гуманистической психологии были разработаны различные формы и техника актуализации способностей[17]. Немалую роль здесь играет приобщение к “высшим переживаниям”, использование “измененных состояний сознания”. Естественным продолжением и логичным дополнением представляется применение принципов теории А. Маслоу к управлению и организации производства. Это получило отражение

321

как в фундаментальных исследованиях по теории управления, так и в практике ряда ведущих фирм США, таких, как “Кодак”, “Леви Страусс” и др. Основная идея — максимально использовать потенциальные способности работников. По мнению ряда ученых, в том числе автора послесловия к книге “Мотивация и личность” Р. Кох, теория Маслоу по многом составила фундамент для концепции экономического развития Японии в 70—80-е годы XX в.[18]

В наш век сверхстрессов, перенапряжений и нервных срывов значительную стабилизирующую роль играет психотерапия. Различные формы групповой психотерапии, разработанные в гуманистической психологии, в основном выполняют две функции: развивать способности человека, не нашедшие применения в рамках трудового процесса, и снимать стресс, вызванный темпом развития современного индустриального общества.

Иерархия потребностей А. Маслоу нашла также свое применение в исследованиях типов личности в современном индустриальном обществе. В США был создан Проект VALS (ценности и стили жизни), в процессе реализации которого было обнаружено девять типов личности, характеризующихся специфическим отношением к ценностям и особенностями поведения в повседневной жизни. В более раннюю эпоху в социологии семьи получила применение идея Маслоу о доминантном поведении мужчин и женщин[19].

В конце 60-х годов А. Маслоу пришел к идее о необходимости создания новой трансперсональной психологии. Он считал, что гуманистическая психология есть лишь подготовка к трансперсональной психологии. В 1969 г. стал выходить журнал "Трансперсональная психология". Специфическим предметом этой дисциплины являются интуитивное сознание, высшие переживания, экстатические и мистические состояния. Человек рассматривается как космическая сила, включенная в систему глобальных взаимодействий.

322

Один из центральных — вопрос об измененных состояниях сознания, а также достижение человеком высших состояний сознания типа трансцендентальной медитации, "сатори" и т. д. Здесь еще много неизвестного и загадочного. Восточная традиция дает источник и технику достижения высших состояний сознания. В рамках трансперсональной психологии была создана новая система психотерапии — трансперсональное переживание. Не все явления, происходящие с человеком в процессе ее осуществления, осмыслены и поняты в современной науке. Но самое существенное то, что сформулированы научные проблемы и ведутся исследования таких сложных явлений, как состояние транса, изменений, происходящих с человеком в религиозных ритуалах с экстатической составляющей, коллективное вхождение в измененные состояния сознания, происходящие на концертах рок-музыки.

Проблемы, сформулированные А. Маслоу и его последователями в конце 60-х годов, а именно реализация потенциальных возможностей, актуализация скрытых резервов человеческого организма, изучение поведения человека в экстремальных условиях, стали предметом разносторонних исследований в психологической антропологии[20], нейробиологии, биохимии, космической психологии и других областях в последующие 20 лет. Здесь и проблема внушения, исследование возможностей народной медицины, способность человека контролировать процессы, происходящие в его организме, т. е. это те вопросы, которые стали предметом не только науки, но массового интереса в конце 80 — начале 90-х годов за рубежом и в нашей стране.

Концепция А. Маслоу, представляющая собой определенную философию жизни, человеческой природы, является одной из первых попыток построения синтетической концепции теории Человека. Его гуманистический подход к человеку есть определенное мировоззрение, а также общефилософская система

323

видения человека в мире. Существенно при этом, что его теория получила реализацию в различных областях науки и практической деятельности человека. В работах А. Маслоу и последующих исследованиях ставятся вечные философские вопросы несколько по-новому. Это проблема соотношения индивидуального сознания (духа, воли) и его влияние

на тело, организм человека, а также вопрос понимания коммуникации людей друг с другом, вопрос очень актуальный в современную эпоху, получивший интересное развитие в межкультурных исследованиях. В 70—80-е годы задача разработки и создания целостной концепции Человека — одно из важнейших направлений в зарубежной науке. Она получает осуществление в таких междисциплинарных областях исследований, как “психологическая антропология” и “этология человека”[21].

Впервые опубликовано в “Вестнике Московского университета”. Сер. 7. Философия. 1991. № 3. С. 59—66.

Примечания

[1] Термин “гуманистическая психология” появился в 1958 г. Крупнейшие представители этого направления — Э. Фромм, К. Гольдштейн, Г. Олпорт, К. Роджерс.

[2] *Maslow A.* Preface to the second edition // Motivation and Personaly, 3 edition. N. Y., 1987. P. XVIII.

[3] *Maslow A.* A theory of human motivation // Dominance, Self-Esteem, Self-Actualization: Germinal pfpers of A. H. Maslow. Montrey, 1974. P. 171.

[4] *Maslow A.* The Farther Reaches of Human Nature. N. Y., P. 48.

[5] Ibid. P. 44, 52.

[6] *Maslow A. H.* Religions, Values and Peak-Experience. New Harmondsworth, 1982. P. 12.

[7] *Maslow A.* The Psychology of Science: A Reconnaissanse. N. Y., 1966. P. XIII.

[8] *Maslow A. H.* Religions, Values and Peak-Exprience... P. VIII.

[9] Ibid. P. 4.

[10] Ibid. P. 19.

[11] *Maslow A. H.* Religions, Values and Peaf-Exprience... P. 24, 28. В

70—80-е годы на Западе в противовес традиционным религиям большое распространение получили разного рода экзотические культы, “индивидуальные”, “невидимые” религии. По мнению социологов (например, Т. Лукмана), традиционные — “церковно-ориентированные религии” стали периферией современного общества, они более сельское, чем городское, явление. Его основной контингент — неработающие женщины.*Hill M.* Sociological Approaches // Contemporary Approaches to the Study of Religion / V. 2. Berlin; N. Y.; Amsterdam, 1985. P. 139—141; *Ejerfeldt L.* Sociology of Religion and the Occult Revival // New Religions. Stockholm, 1975.

[12] *Фромм Э.* Наш образ жизни делает нас несчастными // Лит. газета. 1964. 24 окт.

[13] *Maslow A. H.* Eursyhia — The Good Society // Journal of Humanistic Psychology, 1961. V. 1. P. 11.

[14] В современном исследовании религии выделяется гуманистическое направление, а также трансперсональная психология, посвященная анализу “высших переживаний” и связанных с ними мистических и экстатических состояний. *Wullf D.* Psychological Approaches // Contemporary Approaches to the Study of Relation. V. 2. P. 24—25.

[15] *Gordon J.* The Paradigm of Holistic Medicine // Health for the Whole Person. N. Y., 1980.

[16] *Maslow A. H.* Farther Reaches of Human Nature... P. 187.

[17] *Maslow A. H.* Education and Peak-Experience Farther Reaches... P. 168—179; *Leonard G.* Education and Ecstasy. N. Y., Stockholm, 1982.

[18] *Cox R.* Afterword. The Rich Harvest of A. Maslow // Motivation and Personality... P. 256—258.

[19] *Maslow A. H.* Dominace-Freeling, Bhavior and Status // Psychological Review, 1937. V. 44. P. 404—429.

[20] См.: *Freska E., Kulcsar Z.* Social Bonding in the Modulation of the Physiology of Ritual Trance // Ethos. 1989. № 1. P. 70—87; *Winkelman M. J.* Shamans and Other Magico-Religious Healers: A Cross-Cultural Study Their. Origins, Nature, and Social Transformations // Ethos. 1990. № 3. P. 308—352.

[21] *Белик А. А.* Психологическая антропология: поиски синтеза в науках о человеке // Сов. этнография. 1990. № 6. С. 152—160.

Контрольные вопросы

1. Назовите основные потребности по А. Маслоу.
2. Какие течения в философии повлияли на гуманистическую психологию в целом и на А. Маслоу в частности?

3. Какие новые предметные области появляются в гуманистической психологии А. Маслоу?
4. Разъясните, что означает понятие “третья сила” в психологии?
5. Что нового внес А. Маслоу в трактовку соотношения нормы и патологии?
6. Что составляет сущность (ядро) любой религии согласно А. Маслоу?
7. Какое число самоактуализирующихся людей может преобразить то или иное конкретное общество (по Маслоу)?
8. Назовите области практического применения принципов гуманистической психологии А. Маслоу.
9. Какие области знания затрагивал в своих исследованиях А. Маслоу?

Темы письменных работ

1. Развитие гуманистической тенденции в современной российской психологии.
2. Психофизиологическая проблема и гуманистическая психология.
3. Гуманистическая психология: общие тенденции развития и новые идеи.
4. Философия экзистенциализма и гуманистическая психология.
5. “Маленький принц” А. Сент-Экзюпери и гуманистическая психология А. Маслоу.
6. История развития гуманистической психологии: основные идеи Э. Фромма, К. Роджерса, Г. Олпорта.
7. Трансперсональная психология — новейшая форма гуманистической психологии.
8. Практическое развитие С. Грофом принципов анализа психологии А. Маслоу.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Абрахам Маслоу

Иерархия потребностей. Любовь у самоактуализирующихся людей*

Физиологические потребности

Потребности, которые обычно берутся в качестве исходного пункта в теории мотиваций — это так называемые физиологические потребности. <...> Любая из потребностей этого типа и соответствующее поведение, включенное в процесс ее удовлетворения, служат одновременно и способом реализации для других видов потребностей. Например, индивид, считающий, что он голоден, может в действительности

более нуждаться в комфорте или человеческом внимании, чем в витаминах или протеинах. И наоборот, возможно частичное удовлетворение голода посредством другой деятельности, такой, как утоление жажды или курение. <…> Несомненно, физиологические потребности предпочтительнее по сравнению с другими. У человека, нуждающегося одновременно в еде, безопасности, любви, самоутверждении, чувство голода заглушает все остальное.

328

Если все потребности не удовлетворены и в организме доминируют физиологические потребности, то остальные нужды становятся просто несущественными или уходят на задний план. <…> В таком случае все способности будут направлены на удовлетворение голода, и организация этих способностей будет определяться данным обстоятельством. Восприятие, интеллект, память, привычки — все это можно будет определить просто как орудия удовлетворения чувства голода. Способности, бесполезные для подобной деятельности, становятся бездействующими или уходят на второй план. Стремление писать стихи, желание владеть автомобилем, интерес к истории, желание иметь новую пару обуви — все это забывается или становится второстепенным. Для человека, который крайне голоден, не существует никаких интересов, кроме пищи. Он или она думают о еде, мечтают о еде, вспоминают еду, воспринимают только еду, желают только еду. <…>

Другая специфическая характеристика человека, когда у него доминирует определенная потребность, состоит в том, что вся его философия будущего также имеет тенденцию к изменению. Для нашего постоянно и предельно голодного человека Утопия может быть определена просто как место, где много еды. Он полагает, что если ему будет гарантирована еда до конца жизни, то он будет совершенно счастлив и не будет желать большего. Саму жизнь он склонен характеризовать с точки зрения еды. Что-нибудь будет рассматриваться в качестве второстепенного, неважного. Свобода, любовь, желание общения, успех, философия могут быть отброшены как дешевые побрякушки, которые бесполезны, так как неспособны наполнить желудок.

Нельзя, пожалуй, отрицать, что все это правильно, но можно отрицать всеобщность. Описанные исключительные условия в действительности редки в нормально функционирующем мирном обществе. <…> Очевидно, что сделать организм человека предельно и

329

постоянно голодным или испытывающим жажду — это хороший способ затмить высшие мотивации и получить однобокое представление о человеческих способностях и человеческой природе. Всякий, кто пытается превратить исключение в типичный случай и кто будет мерить цели и желания человечества поведением индивида в условиях экстремальной физиологической депривации, определенно слеп ко многим явлениям в человеческой жизни. Но что происходит с их желаниями, когда полно хлеба и когда животы их постоянно наполнены? <…>

Потребности в безопасности

Если физиологические потребности более или менее удовлетворены, то возникает новый круг потребностей, которые мы можем приблизительно классифицировать как потребности в безопасности (защищенность, стабильность, свобода от страха, тревоги и хаоса, потребность в структуре, организации, законе и пределах и т. д.). Все, что сказано о физиологических потребностях, справедливо, хотя и в меньшей степени, по отношению к

рассматриваемому типу желаний человека. Так же, как и в предшествующем случае, организм может быть целиком подчинен им. Они могут служить единственными организаторами поведения, ставя себе на службу все способности организма, и мы ждем с полным основанием описать весь организм как механизм самосохранения. Мы снова можем утверждать, что органы восприятия, интеллект и другие способности есть в первую очередь орудия обеспечения безопасности. Снова, как и в случае с голодным человеком, мы обнаруживаем, что доминирующая цель есть мощная детерминанта не только современного мировоззрения, философии, но и философии будущего, ценностей, определяющих смысл жизни. Практически все выглядит менее важным, чем безопасность и защита. Человек в этом состоянии, если оно достигло крайности ироничности, может быть

330

охарактеризован как живущий только для самосохранения.

Как правило, здоровые и удачливые взрослые люди в нашей культуре достаточно полно удовлетворяют этот тип потребностей. Мирное, спокойно развивающееся, стабильное, хорошее общество обеспечивает своим членам ощущение защищенности от диких животных, предельных температур, преступности, убийств, хаоса, тирании и т. д. Поэтому потребности в защите более не определяют поведения, так же, как сытый человек не испытывает голода, а находящийся в безопасности человек не ощущает угрозы. Если мы хотим проанализировать эти потребности четко и ясно, то должны обратиться к рассмотрению невротических и полуневротических состояний, экономического и социального обнищания или еще социального хаоса, революции, падения авторитета власти. <…>

Другие, более обширные, перспективы поисков защиты и стабильности видны в общем предпочтении знакомого незнакомому, познанного непознанному. Склонность к религии или философии мира, организующих Вселенную и человека в ней в некоторое удовлетворительное связное, осмысленное целое, также частично обусловлена поисками безопасности. К разряду частично обусловленных потребностей в безопасности мы можем причислить также науку и философию вообще. <…>

Некоторые взрослые невротики в нашем обществе во многом напоминают незащищенных детей в их стремлении к безопасности. Подобные люди ведут себя так, как будто надвигается ужасная катастрофа: они обычно реагируют на происходящее как на аварию. Их потребности в безопасности получают специфическое выражение в поисках покровителя или сильной личности, системы, которой они могли бы подчиниться. Это как будто их детский страх и реакция на угрозу со стороны опасного мира стали подспудными и, не будучи затронутыми процессами взросления и обучения, могли быть вызваны даже

331

сейчас любым стимулом, который заставил бы ребенка почувствовать угрозу.

Невроз, в котором поиски безопасности можно наблюдать в чистом виде, — это невроз навязчивых состояний. Невротики этого типа неистово стремятся упорядочить и стабилизировать окружающий мир с тем, чтобы ничто неуправляемое, неожиданное, т. е. незнакомые опасности, никогда не появилось. Они отгораживаются различными видами церемоний, правил и формул на случай всевозможных неожиданностей, препятствующих самой возможности возникновения последних. Они стремятся сохранить такое положение, избегая всего незнакомого и неизвестного, конструируя свой ограниченный мир в столь аккуратной, дисциплинированной, организованной форме, что в нем все может быть учтено. Они стремятся устроить мир так, чтобы ничего неожиданного не могло случиться. Если же не по их вине все же что-то неожиданное случается, они впадают в панику, будто

эта неожиданность в виде вовсе не сильного предпочтения у нормального индивида (например, предпочтение знакомого незнакомому), становится вопросом жизни и смерти в случае патологии.

Потребности в безопасности могут обостриться, когда в обществе существуют реальные угрозы для законности, порядка и власти. Можно ожидать, что у большинства людей угроза хаоса или нигилизма вызовет регрессию всех высших потребностей к потребностям безопасности. Общей, почти ожидаемой реакцией людей в этом случае является легчайшее принятие диктатуры или правления военных. Это справедливо в отношении всех людей, в том числе и здоровых. <...>

Потребность в любви и (со)общности

Если два предшествующих типа потребностей относительно удовлетворены, то возникает потребность в любви, привязанности, общности и повторяется

332

весь цикл уже описанных явлений, но с этим новым центром. Потребность в любви включает в себя желание любить и быть любимым. Когда она не удовлетворена, человек чувствует особо остро отсутствие друзей, жены или детей. Такой индивид будет испытывать голод по взаимодействию с людьми вообще — по месту в группе или семье — и будет бороться за изменение положения. Нахождение своего места во взаимоотношениях с людьми значит больше, чем что-либо другое в мире, и он или она могут забыть это однажды, когда желание пройдет, любовь станет призрачной, ненужной и незначительной. Сейчас же муки одиночества, забытость, отверженность, отсутствие друзей и неприкаянность все превосходят.

Мы располагаем немногими научными данными о потребности в (со)общности, хотя этот вопрос отражен в романах, автобиографиях, поэмах, пьесах, а также в новейших социологических исследованиях. Из этих источников мы знаем в общем виде о деструктивном влиянии на детей частых переездов; повышении темпа жизни под влиянием индустриализации, существовании без корней или презрительном отношении к корням, происхождению, группе; разрыве с домом, семьей, друзьями, соседями: существовании в статусе постояльца, новичка, а не уроженца. Мы все еще недооцениваем значения для человека соседей, места, где он живет, клана, "людей его круга", класса, неформальных объединенных, близких коллег по работе. И мы во многом забыли глубинные биологические стремления ходить толпой, держаться вместе, присоединяться, принадлежать.

Я уверен, что быстрый рост популярности групповой терапии, групп личностного совершенствования может быть частично обусловлен голодом по общению, близости, общности. Социальные феномены такого типа могут возникнуть для преодоления широко распространенных чувств отчуждения и одиночество, которые усиливаются в связи с увеличением мобильности,

333

сломом традиционных объединений, конфликтом поколений, распадом семей, неуклонной и непрерывной урбанизацией. У меня сложилось такое впечатление, что некоторая соразмерность юношеских бунтарских групп, — я не знаю, сколько или как много, — обусловлена острым голодом по групповым чувствам, контактам, реальному единству перед лицом общего врага, любого врага, который может служить формированию дружеских групп, просто обозначением внешней угрозы. Явления такого

же рода наблюдаются в группах солдат, которые оказались помимо своего желания в братстве и близости перед лицом общей внешней опасности и которые могут быть верны друг другу на протяжении всей жизни впоследствии. Всякое хорошее общество должно удовлетворять эту потребность тем или иным путем, если оно хочет выжить и быть здоровым.

В нашем обществе воспрепятствование удовлетворению этих потребностей обычно ведет к дезадаптации и более сильным патологиям. Любовь и привязанность так же, как и их возможное выражение в сексуальности, как правило, рассматриваются двойственно и постоянно наталкиваются на множество ограничений и запретов. Почти все теоретики психопатологии отстаивают идею о том, что препятствия удовлетворению потребности в любви — основа ряда патологий. Многие клинические исследования были посвящены изучению этой потребности, и мы знаем о ней больше, чем о других потребностях, исключая физиологические. Сюти дал нам блестящий образец анализа нашего “табу нежности”.

Один момент должен быть особо выделен, а именно то, что любовь не синоним секса. Секс может изучаться как чисто физиологическая потребность, хотя, как правило, сексуальное поведение человека обусловлено различными причинами. Как уже было сказано, оно детерминировано не только сексуальной, но также и другими потребностями, главнейшая из которых — потребность в любви и привязанности. Также

нельзя упускать из виду то обстоятельство, что потребность в любви включает желание дать и получить любовь.

Потребности в уважении

Все люди в нашем обществе, за некоторыми патологическими исключениями, имеют потребность или стремление к устойчивой, твердой, обычно высокой оценке себя, к самоуважению и уважению окружающих. Эти потребности могут быть разделены на два подтипа. Первый характеризуется желанием достичь силы, успеха, мастерства и умения, уверенности перед лицом окружающего мира, а также независимости и свободы. Второй — это то, что мы можем называть стремлением к завоеванию репутации и престижа (уважение со стороны других людей), статуса, известности, славы, превосходства, признания, внимания, важности, высокой оценки.

Эти потребности относительно высоко оценивались А. Адлером и его последователями, в то время как Фрейд в определенной степени пренебрегал ими. В настоящее время среди психоаналитиков и патопсихологов все большее распространение получает тезис об их фундаментальном значении для деятельности человека. Удовлетворение потребности в самоуважении ведет к уверенности в себе, своих силах, способностях, полезности и значимости в мире. А подавление этих потребностей производит ощущение униженности, слабости, беспомощности. Эти чувства, в свою очередь, открывают дорогу страху или другим компенсаторам, невротическим тенденциям.

Из теории Фромма о самовосприятии, из работ Роджерса о “Я” и из многих других источников мы узнаем все больше и больше об опасности обоснования самоуважения на мнении других, нежели на реальных способностях, компетенции и соответствии занимаемому месту и выполняемым задачам. Наиболее стабильное и здоровое самоуважение основано на достигнутом

335

заслуженном уважении со стороны других людей в большей степени, нежели на внешней известности, популярности и ничем не обоснованном поклонении. <…>

Потребность в самоактуализации

Этот термин, введенный в науку К. Голдштейном (1939), используется в данной книге в более специфическом и ограниченном значении. Он относится к желанию людей самосовершенствоваться, а именно к тенденции стать в действительности теми, кем они являются потенциально. Человек должен стать таким, каким он может быть. Специфическая форма этих потребностей варьируется от человека к человеку. У одного это может принять форму желания быть образцовым родителем, у другого — в создании картин или в изобретательстве. <…>

Мое изучение самоактуализации не было запланировано как научное исследование, и начиналось оно не как таковое. Все началось с попыток молодого интеллектуала понять двух своих учителей, которыми он восхищался, которых он любил и обожал, потому что они были прекрасными людьми. Я не мог просто довольствоваться преклонением и пытался понять, почему эти два человека — Рут Бенедикт и Макс Вертгеймер — так отличались от большинства людей на свете. Мои занятия психологией не давали мне ровным счетом ничего для того, чтобы понять их. Было такое впечатление, что они не только отличаются от других людей, но что они — нечто большее, чем люди. Мое исследование началось как донаучная, или, скорее, ненаучная деятельность. Я стал делать записи о Максе Вертгеймере и Рут Бенедикт. Когда я пытался понять их, думать о них и вести о них записи в своем дневнике, в один прекрасный миг я понял, что эти два образа можно обобщить, что я имею дело с определенным типом людей, а не с двумя несравнимыми индивидами. Это было замечательным стимулом для

336

дальнейшей работы. Я стал искать этот образ и находил его повсюду, в одном человеке за другим.

По обычным стандартам строго контролируемого лабораторного исследователя мои работы не были исследованием вообще. Я делал свои обобщения на основе выбранного мной самим определенного типа людей. Те, которых я выбирал для своего исследования, были уже пожилыми, прожившими большую часть своей жизни и добившимися значительных успехов. Мы пока не знаем, насколько наши данные применимы в отношении молодых людей. Мы не знаем, что означает самоактуализация в других культурах, хотя в Китае и в Индии уже ведутся исследования по самоактуализации. Трудно сказать, каковы будут результаты этих исследований, но несомненно одно: когда вы выбираете для тщательного изучения прекрасных, здоровых, сильных, творческих, добродетельных, проницательных людей — тип, который я выделил, у вас появляется иной взгляд на человечество. Вы задаетесь вопросом, насколько величественным может быть человек, кем может стать человеческое существо? <…>

Любовь у самоактуализирующихся людей

Наша задача здесь ясна. Мы должны понять любовь, быть способны научиться ей, создать ее, предсказать ее, или мир утонет во враждебности и подозрительности.

Специфический вопрос, стоящий перед нами сейчас, состоит в том, что самоактуализирующиеся люди могут преподать нам о любви и сексе? <…>

Любить и быть любимым

Самоактуализирующиеся люди, бывшие предметом моих наблюдений, любили и были любимыми, любят и любимы. Почти все они (за некоторым исключением) приходили к выводу, что состояние

337

влюбленности в большей степени способствует психическому здоровью, нежели его отсутствие. Соглашаясь с тем, что аскетический путь возможен, все же мне представляется, что полное удовлетворение основных потребностей — более естественный предвестник или основание для здоровья в нашем обществе. Особенность наших самоактуализирующихся людей состоит в том, что они имеют силу любить и способность быть любимыми. Менингер проницательно высказал суждение о том, что человеческие существа действительно хотят любить друг друга, но не знают, как это сделать. Это в меньшей степени правдиво в отношении здоровых людей. Они знают, как любить и как это делать свободно, легко, естественно, без потерь в конфликтах и угрозах. Тем не менее мои испытуемые использовали слово “любовь” осторожно и осмотрительно. Они применяют его только к немногим случаям, стремятся резко разделить любовь, симпатию, просто дружеские, доброжелательные отношения. <…>

Секс

Прежде всего хотелось бы отметить, что секс и любовь могут быть тесно соединены друг с другом у здоровых людей. Самоактуализирующиеся мужчины и женщины в целом имеют тенденцию вступать в сексуальные отношения не только ради своих нужд или для удовлетворения себя одного. Я не уверен, что мои данные позволяют мне утверждать, что люди предпочитают воздерживаться от интимных отношений без сильного эмоционального влечения, но я совершенно убежден, что располагаю достаточным количеством случаев, в которых секс был отвергнут вследствие отсутствия любви или чувства.

У самоактуализирующихся людей оргазм более важен, чем у среднего индивида. Часто он очень глубокий и сопровождается мистическими переживаниями, но и отсутствие сексуальности более терпимо переносится этими людьми. Это не парадокс и не противоречие.

338

Это обусловлено динамической теорией мотиваций. Любовь на высших уровнях потребностей делает последние более низкого уровня и их удовлетворение менее важным, легче отбрасываемым.

Секс может радовать самоактуализирующихся людей намного больше, чем это возможно у среднего человека, хотя в то же время он не играет центральной роли в философии жизни. Это то, чем надо наслаждаться, нечто само собой разумеющееся, нечто фундаментально важное, как вода и пища, и это должно восприниматься именно в таком духе, но и удовлетворение должно быть само собой разумеющимся. Я думаю, что подобное отношение содержит явный парадокс самоактуализирующихся людей,

одновременно получающих удовольствие от секса более интенсивное, чем средний индивид, и в то же время рассматривающих его как менее важное в общем строе жизни.

Хотелось бы подчеркнуть, что из такого сложного отношения к сексу оргазм может принести мистические переживания, а в другое время может быть более легким. Таким образом, сексуальное удовольствие самоактуализирующихся людей бывает высокой интенсивности или неинтенсивным вообще. Это вступает в конфликт с романтическим отношением к любви как к божественному восторгу, мистическому переживанию. Вероятно, что это может быть утонченное удовольствие, скорее игривое и легкое, чем глубокое и серьезное переживание или даже выполнение долга. Эти люди не всегда живут на вершине, они обычно живут намного выше среднего уровня интенсивности, легко и весело получая удовольствие от секса как приятно возбуждающего, игривого, полного удовольствия, радующего вида переживаний вместо свинцовой пучины экстатической эмоциональности.

Самоактуализирующиеся люди более свободны, чем средние, в признании факта сексуального влечения по отношению к другим. У меня сложилось впечатление, что существует склонность к более простым

339

отношениям с противоположным полом вместе с небрежным признанием феномена своей плененности другими людьми. В то же время эти индивиды прилагают меньше усилий, чем другие люди, чтобы быть привлекательными.

Другая характеристика, обнаруженная мной в отношении сексуальности среди здоровых людей, состоит в том, что они не делают резкой дифференциации между личностями обоих полов и их половыми ролями. Так, они не придерживаются мнения, что женщина пассивна, а мужчина активен в сексе ли, в любви или в чем-нибудь еще. <…> Особо примечательно то, что лица обоих полов могут быть активными и пассивными любовниками, и это особенно видно в сексуальном действии и непосредственно в физической близости. <…> Представляется затруднительным разделить их в соответствии с полом на активных и пассивных в любви. Оба варианта имеют свои привлекательные стороны для самоактуализирующихся людей. <…>

Утверждение д’Арси о двух видах любви, которые должны быть обязательно маскулинные или феминные, активные или пассивные, эгоистичные или жертвенные, вероятно, справедливо. Но в то же время это происходит по-иному со здоровыми людьми. У этих индивидов такое деление преодолено, и индивид становится одновременно и активным и пассивным, и эгоистичным и альтруистичным, маскулинным и феминным и т. д.

Еще один важный аспект благоприятных любовных отношений — это то, что мы можем назвать идентификацией потребностей или соединением иерархии основных потребностей двух людей в одну систему. Следствием этого является то, что один человек чувствует потребности другого, как будто они его собственные, “Я” теперь объединяет двух людей, и в определенной степени два человека становятся в свете психологических целей единой общностью, отдельным индивидом, самостоятельным “Я”. <…>

340

Любовь и есть награда

Тот факт, что любовь имеет много положительных эффектов, не означает, что она обусловлена последними, или что люди влюбляются оттого, чтобы достичь их. Любовь

здоровых людей значительно лучше описывается в терминах непосредственного восхищения и такого вида созерцания, благоговения и наслаждения, которые мы переживаем, когда потрясены прекрасной картиной. В психологической литературе очень много пишется о вознаграждении и результатах... удовлетворении как следствии любви для человека и совсем мало о том, что мы можем назвать переживанием как целью (в противоположность переживанию как средству) или благоговением перед прекрасным, которое и есть награда.

Восхищение или любование ничего не требует и ничего не дает. Оно безрезультатно и бесполезно, в большей степени пассивно, нежели активно, и приближается к простому созерцанию. Восхищающиеся делают немного или ничего для переживания. Они смотрят широко раскрытыми, невинными глазами, как дети, которые ни "за", ни "против", не одобряют и не отвергают, но очаровывают своей внутренней внимательностью, привлекательностью переживания, просто дают возможность ему осуществиться и этим достигают результатов. Это переживание может быть связано со страстным желанием расслабиться, в котором мы разрешаем самим себе отдаться волнам удовольствия. Оно не сигнал и не символ чего-либо. Оно не имеет отношения ни к еде, ни к другим физиологическим потребностям. Мы можем восхищаться картиной без желания ее купить, розами на кусте без намерения сорвать их, птицей без желания посадить ее в клетку, и совершенно так же один человек может получать удовольствие от другого, ничего не делая, ничего не получая от него. Конечно, благоговение и восхищение лежат рядом с другими тенденциями, которые сближают индивидов друг с другом.

341

Возможно, важнейшее следствие этих наблюдений — это то, что они противоречат большинству теорий любви, для создателей которых люди в большей степени имеют внутренний инстинктивный импульс к любви, чем тяготение к ней. Фрейд говорил о сдержанной в смысле цели сексуальности, Райх — о сдержанной в смысле цели энергии, и многие заявляют о неудовлетворенности "Я", принуждающей нас создавать проективную галлюцинацию нереального (в смысле переоценки) партнера.

Представляется очевидным, что здоровые люди влюбляются таким же путем, как и оценивают музыку, — очаровываются ею, подчиняются непреодолимому желанию слушать ее, любить ее. Хорни в своих лекциях определяла не-невротическую любовь как рассмотрение других людей в качестве целей в себе, а не средств. Соответствующая реакция состоит в удовольствии, восхищении, просветлении, созерцании и чувстве признательности, а не в попытке использовать. Св. Бернард сказал очень точно: "Любовь не ищет причин за пределами себя и не ограничена, она есть собственный плод, свое собственное удовольствие. Я люблю потому, что люблю. Я люблю потому, что могу любить".

Альтруистическая любовь

Похожие положения в изобилии используются в телеологической литературе. Попытки отличить божественную любовь от человеческой часто базируются на утверждении, что бескорыстное восхищение и альтруистическая любовь могут быть только сверхъестественной, надчеловеческой способностью. Конечно, мы должны подчеркнуть это: человеческие существа в лице их лучших, полноценно развитых представителей показывают многие характерные черты, на заре истории отнесенные к сверхъестественному.

По моему мнению, это явление может быть наилучшим образом понято в рамках различных теоретических концепций, представленных в предшествующем

342

изложении. В первую очередь рассмотрим различие между несовершенной, неполной мотивацией и развивающейся мотивацией. Я предполагаю, что самоактуализирующиеся люди могут быть определены как личности, деятельность которых не обусловлена потребностями безопасности, сообщности, любви статуса, самоуважения, потому что они уже удовлетворены. Почему же при удовлетворенной потребности в любви они влюбляются? Конечно, не по той же причине, побуждающей обделенных любовью, но влюбляющихся, поскольку они нуждаются в любви и страстно желают ее, стремясь преодолеть этот патологический недостаток. Самоактуализирующиеся люди не испытывают серьезных недостатков, требующих устранения, и выступают как личности, свободные для совершенства, роста, развития, словом, для осуществления и актуализации их высшей индивидуально-особенной и общечеловеческой природы. Это совершенствование происходит без выраженных усилий. Они любят, потому что они любящие личности, добрые, искренние, естественные, потому что их природой является подобная спонтанность так же, как сильный силен независимо от его подобия, роза издает аромат, кошка изящна, ребенок ребячлив. Такие сопутствующие явления мало обусловлены как физическим ростом, так и психологической зрелостью. На философском языке этот аспект бытия, так же, как и становления, может быть назван Б-любовью, любовью для Бытия другого.

Обособление и индивидуальность

В первом приближении кажется парадоксом тот факт, что самоактуализируюшиеся личности сохраняют определенную степень индивидуальности, обособленности, самостоятельности, которая на первый взгляд кажется несовместимой с тем видом слияния, отождествления и любви, который я описал. Но это только кажущийся парадокс. Как мы видели, тенденция

343

к обособленности и потребность идентификации и глубоких взаимоотношений с другой личностью может сосуществовать в здоровых людях. В действительности самоактуализирующиеся люди одновременно индивидуалистичные и альтруистичные, общественные и людящие. То, что в нашей культуре мы относим эти качества на противоположные концы единого континуума, по-видимому, ошибка, которая теперь должна быть исправлена. Видимое нами во взаимоотношениях любящих — сплав способности любить и в то же время высокое уважение к другим и к себе. <…>

Высшие переживания

<…> Мой интерес и внимание к этому предмету первоначально привлекли несколько самоактуализирующихся людей, описывавших свой сексуальный оргазм в неясных и в то же время что-то напоминающих мне терминах, которые, как я вспомнил позднее, использовались различными писателями для выражения того, что они назвали мистическими переживаниями. И те и другие испытывали одинаковые ощущения сужения поля зрения, единовременное чувство прилива сил и ни с чем не сравнимой беспомощности, ощущение возвышенного экстаза и восхищения, потери ориентировки во

времени и пространстве и, наконец, сознание того, что произошло что-то очень важное и ценное. Необходимо отделить эти переживания от теологической и сверхъестественной оболочки, несмотря на то что они были тысячелетиями связаны с религией. Так как эти переживания — естественное явление и соответственно сфера деятельности науки, я назвал их “высшие переживания”. Существенная черта высших переживаний — достижение большей целостности во внутриорганическом функционировании человека и интеграции между индивидом и внешним миром. В таких состояниях человек становится более открыт переживаниям, непосредственным и полноценно функционирующим.

344

Один из аспектов высших переживаний — это полная, хотя и кратковременная потеря страха, тревоги подавление контроля и защиты, торможение сдерживающих механизмов. Страх дезинтеграции и распада страх быть задавленным “инстинктами”, страх смерти и сумасшествия, страх раскрепощенного удовольствия и эмоции имеют тенденцию к исчезновению или временно отменяются. Это также способствует большей открытости восприятия и может рассматриваться как чистое удовлетворение, чистая экспрессия, чистая эйфория. Следует заметить, что все эти страхи — это наши собственные глубинные свойства. В процессе высших переживаний мы одобряем и принимаем наше глубинное “Я” вместо контроля и боязни его. Такие переживания могут быть слабой интенсивности. Теологи утверждают, что существует абсолютное, качественное различие между мистическими переживаниями и всеми другими. Так как высшие переживания выделены нами из сверхъестественной оболочки и изучаются как природный феномен, то это делает возможным рассмотрение количественной степени мистических переживаний от интенсивного к слабому. Мы обнаружили затем, что слабые мистические переживания есть у многих, почти у всех индивидов, и у части выделенных индивидов они бывают очень часто, возможно, ежедневно. По-видимому, интенсивные мистические или высшие переживания — это огромная интенсификация любого переживания, в котором присутствует потеря “Я” или его границ, интенсивная концентрация, интенсивные чувственные переживания или забывание себя и восхищение музыкой или искусством.

345

ЧАСТЬ IV

Учебно-методические материалы

346

347

Программа курса

Часть I

Вводная часть. Общая характеристика этнопсихологии. Ее типы и исторические формы

1. Основные проблемы этнопсихологии, предметная область и взаимодействие с другими дисциплинами

Общая структура предметной области этнопсихологии. Этнопсихология — продукт взаимодействия антропологии и психологии. Возникновение этнопсихологии в форме исследований “духа народов”. Особенности “второй психологии” в конце XIX — начале XX в. Эмпирические исследования и теоретические проблемы этнопсихологии. Представление о двух методологических тенденциях (позитивистской и культурно-исторической) в этнопсихологии. Экспериментальные методы исследования этнопсихологии (проективные тесты, тесты на понимание, анализ рисунков и др.). Проблема интерпретации эмпирических результатов. Взаимодействие этнопсихологии с этносоциологией, психологией, культурной (социальной) антропологией. Типы этнопсихологии (антропологическая,

историческая и кросскультурная). Исторические формы этнопсихологии.

Основные понятия этнопсихологии. Основная (модальная) личность, “структура базовой личности”, “национальный характер”, “этническая идентичность”, национально особенное “Я”, отношение “я — другие”, понятия “мы — они”, культурная дистанция, культурный шок. Соотношение кросскультурной и антропологической этнопсихологии, их сходство и различие.

2. Исторические формы этнопсихологии (вариативность этнопсихологии)

“Психология народов” Лацаруса-Штенталя, Вундта, Лебона. Элементы этнопсихологии в творчестве русских писателей, философов и историков в XIX — начале XX в. Создание Г. Г. Шпетом курса “Введение в этническую психологию”. Антропологическая этнопсихология. Направление “культура-и-личность” — психологическая антропология. Две тенденции в этом направлении (конфигурационизм и культурализм Р. Бенедикт, М. Мид и др.) и исследования, интерпретируемые А. Кардинером. Кросскультурные исследования отдельных черт и психологических состояний личности. Кросскультурная психология как изучение сходств и различий в психологии индивидов, принадлежащих к разным культурным и этническим группам, и связей между психологической вариативностью и социокультурными экологическими и биологическими различиями. Историческая (психология) этнопсихология как попытка реконструкции “духа” прошедших исторических эпох (от первобытности до постиндустриального общества).

Исследование особенностей личности различных типов обществ посредством понятий “социальный характер”, “отчуждение”, “свобода”, “родовые качества

349

человека” (Э. Фромм). Этнопсихологический портрет конструктивно-деструктивного общества (Э. Фромм). Аналитическая психология К. Юнга и этнопсихология. Психоистория как одна из форм анализа психологии культуры.

Часть II

История возникновения и развития этнопсихологии

1. Исторические условия и теоретические предпосылки возникновения этнопсихологии

Положение И. Гердера о народе и его внутреннем характере и использование В. Гумбольдтом понятия “дух народов”. Труд И. Канта “Метафизика нравов” и его значение для изучения “психологии народов”. Антропология И. Канта и разработка проблем этнопсихологии в трактате “Антропология с прагматической точки зрения”. Соотношение характера, личности, пола, народа, расы и рода (человека). Место эмпирических черт этнопсихологии народов (особенностей национального характера) в теоретической антропологии И. Канта.

Изучение субъективного духа в философской системе Г. В. Ф. Гегеля. “Психология народа” как форма проявления субъективного духа. Структура антропологического знания в “Энциклопедии философских наук” Гегеля. Проблема соотношения “природных духов” и местных духов (национальный характер). Факторы, влияющие на специфику национального характера и его особенности, у итальянцев, немцев, испанцев, французов и англичан. Проблема взаимодействия религии, этноса (культуры) и личности у Гегеля. Элементы

350

этнопсихологии в “Философии истории” Гегеля. Значение “антропологии” Гегеля и Канта для последующего развития этнопсихологии.

2. От “духа народов” к психологии народов

Первые представители психологического направления в культурной антропологии. А. Бастиан и одна из первых попыток психологического объяснения истории. Работа Бастиана “Человек в истории” (т. 1 “Психология как естественная наука”, т. 2 “Психология и мифология”, т. 3 “Политическая психология”). Т. Вайтц и его исследование “Антропология естественных народов” (6 томов). Антропология — общая наука о человеке, синтезирующая анатомию, физиологию, психологию человека и историю культуры. Центральная проблема согласно Т. Вайтцу — изучение “психических, моральных и интеллектуальных особенностей людей”.

Программная статья М. Лацаруса и Г. Штейнталя “Вводные рассуждения о психологии народов” (в журнале “Психология народов и языкознание”). Идея Лацаруса и Штейнталя о двух этнопсихологических дисциплинах — этноисторической психологии и психологической этнологии. Этнопсихология как объяснительная и междисциплинарная наука о народном духе, как учение об элементах и законах духовной жизни народа.

Психология народов В. Вундта. Интерсубъективная реальность как основа психологии духа народов. Разработка В. Вундтом принципов II психологии и критическое отношение к принципу психофизического параллелизма. В. Вундт — основатель культурно-исторического подхода в психологии народов.

Значение исследований “групповой психологии” для развития этнопсихологии (Г. Тард, Г. Лебон). Роль механизмов передачи этнопсихологических стереотипов (подражания, внушения, заражения) для исследования

351

психологии культур. “Психология народа (рас)” Г. Лебона — образец проявления позитивистско-биологической тенденции в этнопсихологии.

3. Исторические особенности развития этнопсихологии в России в XIX — начале XX в.

Изучение особенностей “души народа” в работах историков (Ключевский и др.). Русская литература XIX в. (А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский) как источник для этнопсихологического анализа. Элементы этнопсихологии в работах русских философов XIX в. Создание Г. Шпетом курса “Введение в этническую психологию” в 10—20-е годы XX в. Разработка этнопсихологических проблем и принципов культурно-исторического исследования в “Московской школе культурно-исторической психологии” (Л. С. Выготский, А. Н. Леонтьев и др.). Анализ особенностей национального характера в работах Бердяева, Лосского, Ильина.

4. Теоретические источники этнопсихологии (конец XIX — первая треть XX в.)

Философия жизни в Германии как важнейший теоретический источник этнопсихологии (и культурной антропологии в целом). Роль В. Дильтея в обосновании качественного своеобразия психологии в целом и психологии народов в особенности. Радикальный переворот Дильтея в науках о культуре и историческом познании, от собирания фактов к пониманию их в интегративной целостности.

Значение психоанализа З. Фрейда для развития этнопсихологии. Соединение внутренних переживаний личности с внешними проявлениями культуры — важнейшее положение (Фрейда и Дильтея) для последующего развития этнопсихологии. Роль гештальтпсихологии

352

и бихейвиоризма для первых этнопсихологов (направление “культура-и-личность” в культурной антропологии США). Влияние аналитической психологии К. Юнга на этнопсихологию.

5. Этнопсихология США: от “основной личности” и “национального характера” “к анализу этнической идентичности” в современном мире

Ф. Боас и его роль в “осознании” проблемы “психология в этнологии”. Значение психологического фактора в культурах и отражение этого обстоятельства в концепциях

культурных антропологов. Понимание роли психологии в культурах Риверсом, Рэдклиффбрауном и другими антропологами начала века. Обоснование “культурной психологии” А. Крёбером.

Первые исследования Р. Бенедикт и М. Мид. Принцип конфигурационизма как первая форма интегративного культурно-исторического этнопсихологического исследования.

Цикл этнопсихологических исследований, интерпретируемых А. Кардинером. Особенности данного направления исследований в этнопсихологии США. Отличия подхода А. Кардинера от культурно-исторических принципов исследования. “Национальный характер” как модель личности, реконструированная на основе особенностей истории народа, уклада его жизни, норм повседневного быта, норм межличностного общения, религии и традиций. “Национальный характер” — основная форма этнопсихологических исследований 40—50-х годов.

Новые парадигмы в этнопсихологии. Проблемы “этнической” идентичности и культурного плюрализма. Модель многомерной личности Дж. Де Воса. Исследование особенностей национально-культурного “Я”. Применение интеракционистской модели личности Дж. Г. Мида при анализе национально-особенного “Я”.

6. Историческая этнопсихология

Психологические различия письменных и дописьменных народов. Исторические особенности менталитета различных эпох (первобытная, античная, средневековье, новое время). Особенности менталитета постиндустриальной эпохи. Проблема реконструкции “духа” эпохи. Работа А. Я. Гуревича “Категории средневековой культуры”.

Разработка понятия “социальный характер” (Э. Фромм). Исследование характера индустриальной эпохи в работе Фромма “Иметь или быть”. Лингвистический аспект функционирования социального характера (рыночного) индустриальной эпохи. Проблема мировидения на Западе и Востоке. Анализ влияния конфессионального фактора на этнопсихологические особенности личности у Э. Фромма. Проблема “этнос-религия-личность” у Гегеля и Фромма. Значение концепции М. Вебера для понимания исторической этнопсихологии.

Часть III

Проблемные и междисциплинарные области исследования этнопсихологии

1. Многомерное современное кросскультурное исследование этнопсихологических особенностей

Межкультурное исследование особенностей мышления, познания, восприятия. Проблема памяти и воспроизведения в различных культурах. Влияние школьного образования на познавательные способности. Понятие “психологическое поле”, когнитивные стили, сенсотип, когнитивная карта. Влияние типов

ритуалов, распространенных в культуре, на психологические черты личности. Проблема взаимодействия природного окружения, типа экономики и психологических черт личности. Обобщающий труд М. Коула “Культурно-историческая психология” (1996).

2. Психоистория и этнопсихология

Автобиографический метод Эриксона и его эпигенетическая концепция личности. Стадии формирования идентичности и кризы становления личности: общее и особенное в различных культурах. Концепция Л. Демоза. Психоисторическая теория Г. Стейна.

3. Этнопсихология детства

Когнитивный, психоаналитический и этологический подходы к этнопсихологии детства. Психологические особенности обрядов и ритуалов, связанных с рождением ребенка. Отношение к личности ребенка в раннем детстве. Проблема формирования привязанности и нейтрализация агрессивности. Этнокультурные особенности игр и их воздействие на личность взрослого.

4. Этнические стереотипы поведения в различных культурах

Особенности вербального и невербального взаимодействия. Универсальный механизм регулирования уединения и общения “я — другие”. Различная семантика жестов и выражения эмоций. Этнопсихология мегаполисов и сельской местности.

5. Межкультурные социально-психологические исследования

Проблема аккультурации и миграции. Понятие “культурный шок” и его психологические составляющие (стресс, чувство потери или лишения, необоснованной тревоги и чувство неполноценности). Классификация культур (регионов) Хофстеда по типам мотиваций, доминирующих в них. Понятие культурной дистанции (КД). Индекс КД (климат, одежда, язык, религия и т. д.).

6. Современные исследования национального характера в России

Изучение русского национального характера. Анализ национализма и этноцентризма на постсоветском пространстве.

7. Современные аспекты развития этнопсихологии и некоторые ее перспективы

Развитие теории личности в российской психологии и этнопсихология. Принципы теории деятельности и их значение для развития этнопсихологии. Различные тенденции в современных этнопсихологических исследованиях. Этнопсихология, проблема нормы и патологии и этнопсихиатрия. Этнопсихология и биологические особенности организмов представителей различных культур. Этноконфессиональная психология или взаимодействие этноса (культуры), личности и религии (психология религии и этнопсихология). Этнопсихология и психологические основания современной экономической постиндустриальной системы. Этнопсихология и психология искусства — новая сфера междисциплинарных исследований.

356

Часть IV

Социальная (культурная) антропология

Программа курса

Введение

Структура курса. Общетеоретическое введение. История социальной (культурной) антропологии. Междисциплинарные области исследований. Проблемы социальной (культурной) антропологии. Трехуровневая структура социальной антропологии. Биологическая антропология, проблема антропогенеза, этногенеза и грани между миром животных и человеком. Общая характеристика конкретных областей исследования социальной (культурной) антропологии. Социальная антропология в современном быстро меняющемся мире: возможности практического применения и основные сферы прикладных исследований.

Часть I. Общетеоретические аспекты и история социальной (культурной) антропологии

Основные понятия и проблемы социальной (культурной) антропологии. Взаимодействие с другими науками. Предмет и характеристика методов социальной антропологии.

Соотношение понятий “этнография”, “этнология”, “культурная антропология”, “социальная антропология”, “психологическая антропология”, “физическая (биологическая) антропология”. Понятия “общество”, “культура”, “этнокультурная общность” в историческом и логическом аспектах. Характеристика современного индустриального и традиционного

357

обществ. Культура как особая форма организации и деятельности человека. Структура бытия (деятельности) человека. Биологический и социальный (культурный) способ жизнедеятельности. Взаимодействие культуры и природы в истории и в современную эпоху. Социальная экология и культурная антропология. Понятие квазиприродной среды обитания. Соотношение социализации и энкультурации (вхождения в культуру).

Механизмы осуществления преемственности и сохранения в культурах. Проблема воспроизводства и функционирования культур. Структура культуры и проблема социализации-энкультурации. Типы определения понятия "культура" в социокультурной антропологии. Разнообразные методы в изучении культур (структурно-функциональные, психоаналитические, формально-логические и т. д.). Взаимодействие культуры и личности в различных типах обществ. Проблема статуса понятия культуры. Современный взгляд на сущность этнокультурных взаимодействий — конструктивистский подход. Этнос, этническая идентичность — воображаемый конструкт или объективная реальность?

1. История социальной (культурной) антропологии

Возникновение социальной (культурной) антропологии. Эволюционизм как способ объяснения и изучения культур

Возникновение первых антропологических обществ и музеев в Англии, Германии, США, России, Франции. Исторические обстоятельства и теоретические предпосылки появления культурной антропологии. Воздействие немецкой классической философии на первых представителей социокультурной антропологии. Особенности новоевропейской культуры и возникновение новой научной дисциплины. Идея интеграции

358

наук о культуре и человеке у эволюционистов второй половины XIX в.

Характеристика общих принципов эволюционизма (идея единства человеческого рода и единообразия в развитии культур, однолинейность развития от простого к сложному, зачастую психологическое объяснение и обоснование культуры). Первые варианты эволюционистских концепций культуры (А. Бастиан, Т. Вайц, Дж. Мак-Леннан, Г. Спенсер). Периодизация первобытной истории Л. Моргана. Основные проблемы, составлявшие предмет культурной антропологии на первом этапе ее развития (виды и типы брака, эволюция форм семьи, загадка экзогамии, эволюция религиозных верований).

Э. Тайлор и его общеисторическая концепция. "Первобытная культура" Э. Тайлора как систематическое изложение эволюционного подхода. Теория анимизма и метод пережитков. Определение понятия "душа" у Тайлора. Обоснование идеи прогрессивного развития культур. Рационалистически-просветительский идеал (образ) будущего. Исторический оптимизм Э. Тайлора.

Критика теории анимизма и три ее направления: креационистское; эмоционально-деятельностное; интеллектуальное.

Дж. Фрезер и его классические работы "Фольклор в Ветхом завете" и "Золотая ветвь". Преанимизм Дж. Фрезера и его стадии умственного развития человечества. Историко-сравнительный метод Дж. Фрезера.

Достоинства и недостатки классического эволюционизма. Европоцентризм и эволюционизм. Абсолютизация идеи прогресса. Эволюционисты и "эволюционизм". Эволюционизм и расово-антропологическая школа (направление) в культурной антропологии.

359

2. Биологическое направление в изучении культур

Два типа биологического исследования культур: расово-антропологическое и социобиологическое. Их сходства и отличия, исторические формы существования.

Расово-антропологическое направление (О. Аммон, Л. Вольтман, Х. Чемберлен, В. де Ляпуж). Характеристика основного труда основателя этого направления А. Гобино "Опыт о неравенстве человеческих рас". Исследование корреляций психических качеств людей с антропологическими характеристиками тела (формой черепа). Выделение физической антропологии как самостоятельной дисциплины. Изучение органической вариабельности людей как источник разнообразия культур. Связь расово-антропологического направления с теорией Кречмера (о зависимости психических типов людей от их физического (конституционного) строения). Идея об "отсталых" и "цивилизованных" народах. Связь положений расово-антропологической школы с эволюционизмом, концепцией "первобытного" мышления Л. Леви-Брюля, тестами по измерению уровня интеллекта и способности (неспособности) к абстрактному мышлению.

Социобиологическое изучение культур (человека). Общество-агрегат взаимодействующих индивидов. Количественное различие между миром животных и человека (Дарвин). Соотношение концепций Мальтуса и Дарвина. Взаимодействие понимания эволюции Дарвиным и Ламарком (работа Э. Геккеля "Мировоззрения Дарвина и Ламарка). Кропоткин против принципа "борьба за существование". Сотрудничество как фактор эволюции. Книга А. Эспинаса "Социальная жизнь животных. Опыт сравнительной психологии с прибавлением краткой истории социологии". Современный этап развития социобиологии. Э. Вильсон "Социобиология: новый синтез" (1975).

Этология человека — продуктивное психобиологическое сравнительное изучение жизнедеятельности человека

в условиях различных культур и мира животных. Этология человека — подход или направление в современной социокультурной антропологии. Поиски Р. Хайндом взаимодействия биологических и социальных наук в книге "Индивиды, взаимодействие и культура". Теоретическая концепция современной культуры в трудах К. Лоренца "Восемь смертных грехов человечества", "Оборотная сторона зеркала" и "Упразднение человечности". Разработка И. Эйбл-Эйбесфельдтом новых форм и предметов анализа в этологии человека. Коллективный труд "Этология человека" (1975).

3. Психологическое направление в исследовании культур

Изучение "духа" народов, "психологии народа" в Германии. Работы Гегеля, Лацаруса — Штейнталя, В. Вундта. Разработка логико-теоретической схемы взаимодействия идей и деятельности Гегелем и В. Вундтом. Труд В. Вундта "Проблемы психологии народов". Исследование психологии народов Г. Лебоном и Фулье.

Значение достижений представителей "групповой психологии" (Г. Тард, Г. Лебон) для понимания процессов внутрикультурного взаимодействия и значение массовых процессов для функционирования и распространения стереотипов поведения и реагирования того или иного народа.

Исследование роли эмоционально-чувственного фактора в истории ("Социальная логика" Г. Тарда и "Психические факторы цивилизации" Л. Уорда).

Элементы этнопсихологии в трудах русских историков и философов XIX в.

Роль концепции исторического познания В. Дильтея (“Метод вживания”) для направления “культура-и-личность” (впоследствии психологическая антропология). Модели культур Р. Бенедикт. М. Мид и образы

361

детства различных культур. Этнопсихология США — от модальной личности к национальному характеру и этнической идентичности. Особенности развития психологической антропологии в 70—80-е годы XX в.

4. Диффузионизм — способ объяснения развития культур

Общая характеристика диффузионизма как теории контактов и заимствований. “Антропогеография” Ф. Ратцеля как первоисточник диффузионизма. Понятия “этнографические предметы” и “культурная провинция”. Культурная мифология Л. Фробениуса. Понятие культурного круга. Проблема взаимодействия различных типов культур на африканском континенте. Культура как органическое существо. “Хтоническая” и “теллурическая” культуры. Теория культурных кругов Ф. Гребнера. Гипердиффузионизм Г. Эллиота-Смита и У. Перри. Комплекс признаков первичной или архаичной культуры. Принципы диффузионизма в языкознании. Э. Сэпир и диффузионизм. Развитие некоторых аспектов диффузионизма в США (понятия “культурный ареал” и “антропологическая диффузия”). Исследование культур в пространственно-временной определенности — важнейший признак диффузионизма.

Развитие диффузионизма (прежде всего как теории трансокеанских контактов) после второй мировой войны. Т. Хейердал и новый подход к контактам цивилизаций в древности. Более поздние (60—70-е годы) гипотезы относительно трансокеанских контактов.

5. Функционализм — метод изучения культур

Общая характеристика функционализма как способа познания особенностей культур. Определение понятий “функция”, “культурный институт”, основных

362

и производных потребностей человека. Основной принцип функционализма. Отношение к традиционной культуре в работах Б. Малиновского. Определение культуры по Малиновскому. Проблема косвенного управления. Критика Б. Малиновским “метода пережитков” и “теории заимствований”. Культура как совокупность функций.

Структурный функционализм А. Рэдклиф-Брауна. Значение его работ “Метод этнологии и социальной антропологии” и “Историческая и функциональная интерпретация культур”. Фундаментальное значение понятия “социальная структура” у А. Рэдклиф-Брауна. Структура антропологии по Рэдклиф-Брауну: человеческая биология (соматическая антропология), доисторическая археология и изучение “языков и культур внеевропейских народов и особенно без письменной истории”. Этнология как конкретно-историческое изучение отдельных народов, их внутреннего развития. Социальная антропология — поиски общих законов социального и культурного развития. Развитие Р. Фёрсом, М. Глукманом, М. Фортесом и Э. Эвансом-Притчардом положений структурно-функционального подхода. Труд Э. Эванса-Притчарда “Нуэры” — структурно-функциональный анализ образа жизни африканского народа. Проблема пространства и

времени у нуэров, система возрастных классов и доминанта их жизнедеятельности. Теория “единого социального поля” и концепция “социальной сети”. Структурализм в современной британской социальной антропологии и американская структурно-функциональная школа (Р. Мертон, Т. Парсонс). “Социальная инженерия” в антропологии и формируемые модели поведения Б. Скиннера.

363

6. Социологическое направление в культурной антропологии

Стадии истории О. Конта — фетишизм (охота), политеизм (скотоводство), монотеизм (земледелие). Схема эволюции разума и соответствующего типа социальной организации — методологическая основа понимания истории О. Контом.

Э. Дюркгейм и становление социологического подхода в культурной антропологии. Понятия “социальные факты” и “коллективные представления”, ценностные и реальные суждения. Анализ элементарных форм религии в концепции Э. Дюркгейма. Проблема самоубийства в различных культурах. Типология самоубийства. Проблема форм классификаций в первобытных обществах. Коллективные представления и формы мышления в традиционном и современном обществе.

Социальная антропология М. Мосса “Очерк о даре” — попытка сравнительного анализа культурной основы экономических отношений в традиционном обществе, а также в классическом индийском и германском праве. Анализ проблемы внушения в австралийской, новозеландской и полинезийской культурах. Антропология тела в исследовании М. Мосса “Техники тела”. Анализ понятия “Личность” и “Я” в традиционной и христианской культурах.

7. Психоанализ в социокультурной антропологии

З. Фрейд и психоаналитическая трактовка культуры. Новые аспекты изучения культур (раннее детство, стереотипы сексуального поведения, сновидения, эмоциональная сфера культуры). Типы личности (характера) в соответствии со стадиями развития сексуальности. “Эдипов комплекс” — универсальная теория онтогенетического развития для всех культур. Исследование З. Фрейдом ранних форм религиозных верований в

364

книге “Тотем и табу”. Происхождение и функции религии. Аналогия религии (ритуала) и невроз. Развитие Фрейдом идей “групповой психологии” и изучение механизмов внутри культурного взаимодействия. Культура как сублимированная (вытесненная, трансформированная) форма эротической энергии.

Разработка идей З. Фрейда Г. Рохеймом на примере австралийской культуры. Книга Г. Рохейма “Происхождение и функции культуры” — последовательная психоаналитическая концепция личности в культуре.

Аналитическая концепция культуры К. Юнга. “Коллективное бессознательное” и проблема архетипов. Два типа мышления — два типа культуры. “Интровертные” и “экстравертные” цивилизации. Гносеологическая концепция Платона и “коллективное бессознательное” К. Юнга. Значение экстатических ритуалов и состояний типа транса для теории культуры К. Юнга. Проблема “мышления первобытного человека”. “Восток” и “Запад” — два аспекта общечеловеческой культуры.

8. Интегративные концепции в культурной антропологии середины XX в.

Теория “вживания в культуру” А. Крёбера и его основной труд “Антропология. Раса, язык, культура, психология, предыстория”. Культура как совокупность приобретенных и передающихся двигательных реакций, обычаев, техники, идей и ценностей и соответствующее поведение, вызываемое ими. Реальная и ценностная культура. Понятие “этос”. Модель культуры. Цикличность развития культуры. Культурная энергия. Культурная психология.

Культурология Л. Уайта и его исследование “Эволюция культуры”. Культура как экстрасоматическая традиция. Структура культурной системы (технологический, социологический, философский уровни). Эволюционизм Л. Уайта и его технологический критерий

365

прогресса. Культура и энтропия. Теория символов Л. Уайта. “Культурная антропология” М. Херсковица. Культура как “сумма поведения и образа мышления людей, образующих данное общество”. Процесс и стадии энкультурации. Принцип культурного релятивизма. Проблема этноцентризма и культурных ценностей. Этнофилософия М. Херсковица. Проблема универсалий и статуса понятий.

“Культура и личность” Дж. Хонигмана — обобщающий труд по культурной (социальной) антропологии середины XX в. Два типа (уровня) явлений, связанных с культурой — “социально стандартизированное поведение — действие, мышление, чувства...” и “материальные продукты... поведения общности”. Модель как относительно стабильный способ активности, мышления, чувствования. Типы моделей — универсальные, особенные, реальные и идеальные. Этос — “эмоциональное качество социально моделированного поведения”. Идеальный тип личности, специфичный для каждой культуры.

9. Основные теоретические ориентации в социальной (культурной) антропологии второй половины XX в. (60—80-е годы)

Неоэволюционизм. Концепция многолинейной эволюции Дж. Стьюарда. Его книга “Теория культурных изменений: Методология многолинейной эволюции”. Понятия “культурный тип” “культурная экология” Дж. Стьюарда. Закон культурной доминанты (С. Сервис, Д. Каплан, Р. Карнейро) и закон потенциала развития (Э. Сервис, Б. Сигрев). Структура исследований современного неоэволюционизма: многолинейный эволюционизм (Дж. Стьюард), культурный материализм (М. Хармс), модернизированный социал-дарвинизм (Р. Нэрол) и исторически ориентированное направление (Э. Сервис, Р. Карнейро), антиредукционистское

366

направление “против социобиологии” (Р. Левонтин).

Структурная антропология К. Леви-Строса. Проблема метода. Соотношение концепции Леви-Строса и структурно-функционального направления в британской социальной антропологии. Дихотомическая основа культуры по Леви-Стросу. Проблема первобытного мышления. Математизация антропологии и структурная антропология Леви-Строса.

Программа логического атомизма и концепция Леви-Строса. “Не индивид придает смысл структуре, в которой он живет, а сама структура определяет смысл его жизни”.

Психоанализ в культурной антропологии. Психоистория. Эриксон и его стадии жизненного пути (кризисы). Автобиографический метод — создание личностного портрета исторических личностей. Психоистория — от анализа индивидуального к изучению групповых “фантазий”. Психоантропология американской культуры (современной) Г. Стейна. “Этнопсихоанализ” Дж. Деверо и психоаналитические этюды У. Ла Барре. Психоистория Л. Демоза.

Неофрейдизм и гуманистическая психология — теоретическая ориентация культурной антропологии. Социопсихологический портрет современной культуры. Проблема отчуждения и типов “социального характера” (Э. Фромм, А. Маслоу, Г. Олпорт). Анализ типов религии и исследование аналогии между ритуалом и неврозом. “Невидимые”, ”личностные” религии. Регрессивные культы современности. Современный фетишизм, тотемизм и тому подобные явления.

Символическая антропология К. Гиртца. Влияние неопозитивизма и лингвистической философии на культурную антропологию. Интерпретативная концепция культуры в книге К. Гиртца “Интерпретация культа”. Постмодернизм и культурная антропология.

Две тенденции в современной культурной антропологии — структуралистская, неопозитивистская и экзистенциалистски-гуманистическая.

Часть II. Междисциплинарные области исследования культурной (социальной) антропологии

1. Этнолингвистика

Основателями данного направления считаются Э. Сэпир и Б. Уорф, выдвинувшие гипотезу лингвистической относительности. Основные положения этнолингвистики: 1) язык во многом определяет мышление и процесс познания, а через них и культуру; 2) люди, говорящие на разных языках, познают мир по-разному и являются носителями соответствующей культуры и поведения; 3) язык не только обусловливает, но и ограничивает возможности познания; 4) от разнообразия языков зависит не только содержание мышления, но и его логика. Язык как знаковая система и проблема коммуникации в вербальных и невербальных формах.

Когнитивная антропология (этносайенс) как форма семантического анализа культурной действительности. Ее основатели — культурные антропологи У. Гудэнаф, Х. Конклин, лингвисты Д. Хаймс, К. Пайк. Культура — система символов, организованных в виде наборов правил, структурирующих и ограничивающих человеческую деятельность. Культура уподобляется языку, а деятельность — речи.

2. Экономическая антропология

Проблема создания универсальной экономической теории. Два подхода к проблеме экономики в традиционном обществе: маржинализм (формализм) и субстантивизм. Попытки обосновать особенность экономических отношений в “первобытном” обществе

Б. Малиновским (“Примитивная экономика Тробриандских островов”), Д. Гудфеллоу (“Принципы экономической

368

социологии”), М. Херсковицем (“Экономическая антропология”) и Р. Фёрсом (“Примитивная полинезийская экономика”). “Великая трансформация” К. Полани и регуляция экономических отношений производства, обмена и потребления посредством неэкономических культурных институтов (родство, брак, религиозные организации). Два подхода к экономике современного общества: монетаризм или регулируемый рынок. Глобальное экономико-культурное моделирование.

3. Экологическая антропология
(этническая экология)

Концепция географического детерминизма — предшественник экологического подхода к культуре. Теория гидравлических обществ. “Культурная экология” Дж. Стюарда. Многолинейный эволюционизм — всемирная история как сумма параллельно и многолинейно развивающихся культур. Культурный тип и ядро культуры. Экологическая антропология (М. Салинс). Этническая экология (В. И. Козлов). Экология религии О. Хульткранца.

Этологический подход в культурной антропологии. Особенности предметной области и методов исследования в этологии человека. Сравнительный анализ мира взрослых, детей и животных. Понятия “ритуал”, “ритуализация”, “выразительные движения”. Межкультурное исследование эмоционально-психологических состояний (агрессивность, страх, тревожность, привязанность, любовь). Анализ процесса коммуникации в различных ее формах. Проблема общения и уединения в современном и традиционном обществе. Отношения “я — другие”. Целостные культурно-антропологические концепции К. Лоренца “Упразднение человечности” (1984) и И. Эйбл-Эйбесфельдта “Этология человека” (1989).

369

Представление о других междисциплинарных направлениях исследований: этнозоологии, этноботанике, этносоциологии, архитектурной антропологии и др.

Часть III. Проблемы культурной антропологии

1. Культурная антропология детства

Книга М. Мид “Культура и мир детства” и проект Дж. и Б. Уайтингов “Детство шести культур”. Деление исследований детства по методу (социопсихологический, экспериментально-психологический, психоаналитический, этологический) и предмету (изучение коммуникативной, сенсомоторной форм деятельности, игр, труда и обучения). Значение раннего детства для взрослой личности. Отношение к незнакомому в детстве в условиях различных культур. Классификация игр и их функции в этнокультурных общностях различных типов. Значение феномена привязанности для формирования личности в онтогенезе и роль “социальной привязанности” в процессе формирования общества культуры.

2. Мышление и культура. Межкультурный анализ восприятия, мышления и познания

Концепция первобытного мышления Л. Леви-Брюля и теория стадий развития интеллекта Ж. Пиаже; их критика в работах М. Мид. Развитие межкультурных исследований особенностей познания, мышления, восприятия, познания. Когнитивные стили: их связь с культурой, природным окружением и значение в формировании личности. Понятие сенсотипа как способ типологии культуры на основе направленности акцента в развитии. Мифологическое мышление в современном

370

и традиционном обществе. Когнитивная карта — новый способ понимания познавательных способностей личности. Технология создания мифов в постиндустриальном обществе.

3. Значение измененных состояний сознания для функционирования современных и традиционных культур

Определение понятия “измененные состояния сознания” (ИСС) и его соотношение с понятием “транс”, “экстатические состояния”. Социальный смысл, психологические функции и биологическое назначение ИСС. Проблема синхронизации в человеке и культуре. Соотношения вида ИСС и пола их участников. Явление одержимости в современной и традиционной культуре. “Психоделическая” культура в постиндустриальной культуре. Современные средства коммуникации и информации и ИСС. Значение психобиологической синхронизации в современной культуре.

4. Взаимодействие культуры, личности и природы

Влияние природных условий на особенности культур и специфику воспроизводства. Опосредованное влияние экологических факторов через субстанциальную активность на особенности воспитания детей, психологические черты личности, наличие или отсутствие детского труда в этнокультурной общности, выбор репродуктивной стратегии, закрепленной в традиции, и на специфику проективных систем. Влияние ландшафта на особенности восприятия пространства в условиях различных культур. Влияние экологического окружения на модели психологических защитных механизмов в зависимости от типа субстанциальной активности. Воздействие качества социокультурного

371

пространства на эмоционально-психологические качества личности.

5. Антропология религии

Изучение архаических форм религии в культурной антропологии. Различные подходы к изучению религии: религия как институализированное сверхъестественное (Э. Тайлор, М. Спиро), религия как система символов (К. Гиртц), религия — форма экологической адаптации. Гуманистический подход к изучению религии в культурной антропологии. Теория ритуалов В. Тернера.

Часть IV. Структурные подразделения конкретных (эмпирических) областей исследования культурной (социальной) антропологии

1. Типы экономических систем в традиционном обществе

Три уровня развития производственной активности (охотники-собиратели, землепашество, скотоводство, пастушество). Особенности использования конечных продуктов в традиционном обществе. Проблема собственности и система обмена.

2. Особенность производства пищи в различных культурах

Роль пищи в функционировании и воспроизводстве различных культур.

Значение различных типов пищи для жизнедеятельности общности. Влияние пищи на особенности

биологического воспроизводства. Адаптивное значение пищи в различных климатических условиях (высокогорье — выше 3 000 м, за Полярным кругом, в условиях пустынь и полупустынь). Энергетические затраты в различных культурах. Этнокультурные особенности приготовления и потребления пищи. Психологическая адаптация и особенности потребления пищи в различных типах культур (современных и традиционных). Табу (запреты) на потребление того или иного вида продуктов. Половозрастная структура запретов на употребление пищи.

3. Значение жилища для современной и традиционной культуры

Разнообразие формы и расположения жилищ в различных типах культур. Тип жилища и концепции диффизионизма. Особенности жилища — важнейшая часть культурного круга. Прямоугольный мир индустриальных культур и разнообразная геометрия жилищ в традиционных культурах. Сравнительный анализ мест жизни животных и жилищ человека (история и современность). Влияние внутреннего пространства жилищ на психофизиологию человека. Проблема территориальности у животных и человека. Семантика и символика различных типов жизни. Общение и уединенность в пространстве жилиц в современной и индустриальной культуре. Архитектурная антропология — новая интегративная дисциплина.

4. Пол и культура. Разделение труда в соответствии с половозрастными признаками

Виды деятельности, выполняемые: а) только мужчинами; б) обычно мужчинами; в) мужчинами и женщинами; г) только женщинами; д) детьми. Психофизиологические особенности мужчин и женщин в современном

и традиционном обществе. Социальные роли женщин в различных типах обществ. Проблема сексуальности в различных культурах. Детская сексуальность и отношение к ней. Секс до брака и вне брака. Отношение общественного мнения к этим явлениям для мужчин и женщин. Существует ли проблема сексуальных меньшинств в традиционном обществе. Различные запреты на сексуальное поведение (хронологические — по возрасту, по сезонам и т. д. по виду деятельности).

5. Формы брака и семьи, существующие в различных культурах

Необходимость особой формы воспроизводства у человека — семьи. Причины, порождающие необходимость той или иной формы семьи у человека (длительное детство, процесс социализации возможен только в тесном взаимодействии с себе подобными, особенности сексуального функционирования женщин по сравнению с животными).

Типы брака и семьи. Групповой брак. Полигамия. (Полигиния + полиандрия.) Моногамия. Понятия экзогамии и эндогамии. Различные типы объяснения табу на инцест — самого универсального запрета человечества (Вестермарк, Фрейд, Малиновский, теории кооперации и теория вреда инцеста). Загадка экзогамии. Исторические и современные формы эндогамии. Основные функции семьи (сексуально-репродуктивная, экономическая, поведенчески-межличностная, воспроизводственно-культурная).

6. Религия и магия как важнейшие составные части современной и традиционной культуры

Религия и магия — универсальный аспект современной и традиционной культуры. Соотношение религии,

магии и науки. Функции религии и магии. Комплекс первичных верований — основа функционирования архаичных культур. Социологическое и психологическое объяснение значения и происхождения религии. Проблема анимизма и аниматизма. Интеллектуальная и эмоционально-деятельностная критика теории анимизма. Виды и типы магии. Магия в индустриальном обществе конца XX в. Современная наука как форма квазирелигии. Другие формы квазирелигий индустриального мира (культ успеха, наживы, культ денег). “Новые религии” — особенность индустриальной культуры последней трети XX в.

7. Искусство в современном и традиционном обществе

Культурные особенности искусства в современном и традиционном обществах. Тело как объект искусства. Особенности музыкального искусства в современном и традиционном обществах. Связь изобразительных форм искусства, музыки, танца с психофизиологическими особенностями организма африканцев и европейцев. Влияние особенностей языка на искусство.

8. Язык и культура

Особенности коммуникации в различных культурах. Дескриптивная и историческая лингвистика. Проблема коммуникации у человека и животных. Невербальная коммуникация. Проблема уединенности и общения. Взаимодействие культуры языка и мышления. Гипотеза лингвистической относительности. Этнография речи. Гипотеза Хомского и концепция К. Юнга об архетипичности сознания. Особенности языка индустриального мира (английского) и отражение в нем социального характера рыночной эпохи (Э. Фромм).

375

9. Социальная стратификация и политическая организация в современном и индустриальном мире

Эгалитарные общества. Иерархичные (ранговые) общества. Классовые (кастовые) общества. Современное постиндустриальное общество. Многообразие политической организации обществ. Трайболизм (тейповая организация, основанная на кровнородственных узах). Классово-иерархическая организация. Общества постфигуративной культуры (высшая сила — обычай). Виды разрешения конфликтов в различных типах политической организации. Традиции или кодифицированное право.

10. Личность и культура

Взаимодействие личности и культуры. Общая характеристика. Структура культуры Дж. и Б. Уайтингов и место личности в ней. Формирование личности в процессе инкультурации как взаимодействие трех факторов природного окружения типа субстанциальной системы и проективных систем. Проблема культурного и природного в культуре и личности.

376

Основные труды по культурной антропологии и этнопсихологии

Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.
Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
Геннеп А. ван. Обряды перехода. М., 1999.
Гиртц К. "Насыщенное описание культуры": в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований кульуры. Спб., 1997.
Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995.
Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
Демоз Л. Психоистория. Р. / Д., 2000.
Дильтей В. Описательная психология. СПб., 1996.
Дюркгейм Э. Самоубийство. СПб., 1998.
Дюркгейм Э. Социология. М., 1995.
Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1994.
Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.
Лоренц К. Оборотная сторона зеркала. М., 1988.
Малиновский Б. Магия, наука, религия. М., 1998.
Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1997.
Мид М. Культура и мир детства. М., 1988.
Мосс М. Общество. Обмен. Личность. М., 1996.

Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
Преступная толпа. М., 1998.
Психоанализ и культура: Избр. труды К. Хорни и Э. Фромма. М., 1995.
Психология толп. М., 1998.
Работы Л. Уайта: Сб. переводов. М., 1996.
Революционный невроз. М., 1998.
Рэдклифф-Браун А. Табу // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
Рэдклифф-Браун А. Сравнительный метод в социальной антропологии // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1.
Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.
Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989.
Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1983.
Фрезер Дж. Дополнение к “Золотой ветви”. М., 1999.
Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985.
Фрейд З. Тотем и табу. М., 1997.
Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.

Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1988.
Фромм Э. Душа человека. М., 1998.
Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.
Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1998.
Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993—1998. Т. I—II.
Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997.
Эванс-Притчард Э. Нуэры. М., 1985.
Элиаде М. Шаманизм. Киев, 1998.
Эриксон Э. Детство и общество. М., 1996.
Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.
Это человек. Антология / Сост. П. С. Гуревич. М., 1995.
Юнг К. Архетип и символ. М., 1991. (Очень существенная вводная статья А. М. Руткевича “Жизнь и воззрения К. Юнга”.)
Юнг К. Конфликты детской души. М., 1997.
Юнг К. Проблемы души нашего времени. М., 1994.
Юнг К. Психологические типы. М., 1995.
Юнг К. Сознание и бессознательное. М., 1997.
Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М., 1973. Вып. 1, 2.

СОДЕРЖАНИЕ

379

Белик А. А.
Б 43 Культура и личность. Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии: Учеб. пособие. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т. 2001. 378 с.
ISBN 5-7281-0315-4

Учебное пособие состоит из трех частей, вводной статьи и учебно-методического приложения. Первая часть рассказывает об истории развития указанных дисциплин, эволюции предмета и методов исследования, анализе основных теоретических проблем (“модальная личность”, мышление и культура, детерминанты личности и др.). Вторая часть посвящена изучению двух фундаментальных феноменов: этнической идентичности и значению экстатических состояний для современного и традиционного обществ. Третья часть содержит анализ такого существенного элемента культуры, как религия, и ее воздействия на психологические качества личности в условиях культур различных типов. Большое внимание уделено рассмотрению гуманистической версии взаимодействия культуры и человека, которая представлена интегративной концепцией человека А. Маслоу. В приложении приводится перевод отрывка из книги А. Маслоу “Мотивация и личнось”. Завершают пособие учебно-методические материалы по дисциплинам “психологическая антропология” и “этнопсихология”, состоящие из программ курсов, списка литературы и тем письменных работ.

Для преподавателей и студентов.

УДК 316.6
ББК 71.1

380

Учебное издание

БЕЛИК
Андрей Александрович

Культура и личность

Психологическая антропология.
Этнопсихология.
Психология религии

Редактор
С. М. Пчеляная
Оформление художника
В. В. Суркова
Технический редактор
Е. П. Артюшкина
Корректоры
Т. М. Козлова, Л. Д. Лихачева

Компьютерная верстка
Г. И. Гаврикова

ЛР № 020219, выд. 25.09.96.
Налоговая льгота —
общероссийский классификатор
продукции ОК—005—93,
т. 2; 953000 — книги, брошюры.

Подписано в печать 10.09.2001.
Формат 84×108 1/32
Усл. печ. л. 19,9
Уч-изд. л. 20,0
Тираж 1500 экз.
Заказ 131

Издательский центр РГГУ
125267, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 973-4200

Сноски

Сноски к стр. 9

[*] Некоторые представители этого направления были непосредственными учениками В. Вундта.

Сноски к стр. 327

[*] Отрывки из книги: *Maslow A. H.* Motivation and Personaity. N. Y., 1954. P. 16—22, 150—152, 155—156, 163. Подготовка к публикации и перевод А. А. Белика.